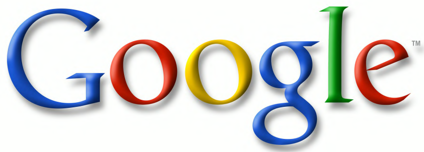
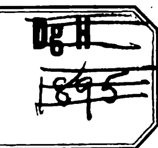


Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes "Nachfolge ...

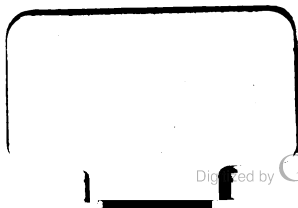
Friedrich Bosse



Dg II
1895



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Prolegomena

zu

einer Geschichte

des

Begriffes „Nachfolge Christi“.

Von

Lic. Dr. Friedrich Bosse,

a. o. Professor der Theologie an der Universität zu Kiel.

Quid prodest, quod nos instituit, si non restituit? (*Bernh. Clarav.*)

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1895.

Herrn D. Dr. H. Cremer,

seinem Lehrer und väterlichen Freunde,

als vorträgliche Jubiläumsgabe.

in geziemender Dankbarkeit zugeeignet

vom Verfasser.

Q. D. B. V.

Vorrede.

Wie die Prolegomena heute vorliegen, sind sie schwerlich, was man gemeinhin eine angenehme Lektüre nennt. Ihr Verfasser ist sich bewusst, über die Gabe einer leicht fasslichen Darstellung von haus aus nicht zu verfügen, und wenn er auch bei der Niederschrift sich nach Kräften bemüht hat, diesem erkannten Mangel abzuhelfen, so fühlt er doch selbst, dass dieser Bemühung nur ein halber Erfolg beschieden gewesen ist: der Sinn der einzelnen Sätze wird genügend verständlich, dagegen die Gedankenverknüpfung vielleicht nicht überall durchsichtig gefunden werden, zumal im zweiten Kapitel, das, zuerst breiter angelegt, sich in der elften Stunde eine starke Komprimierung hat gefallen lassen müssen.

Dass weder ein Beitrag zur „Neutestamentlichen Theologie“ im strengen Sinne noch ein solcher zur Ethik beabsichtigt war, sondern eben nur Prolegomena zu einer historischen Arbeit, ist mit dem Titel des Buches gegeben; einige der nächstliegenden Einwände, die man gegen dessen Form und Inhalt erheben könnte, erledigen oder wenigstens modifizieren sich, wenn der Leser diesen Titel freundlichst im Auge behalten will.

Ferner sind verschiedene Einzelheiten durch dieses Vorwort in das rechte Licht zu stellen: In § 1 finden sich scharfe Urtheile über theologische Bücher von z. Th. unzweifelhaftem Werthe. Das erklärt sich aus dem dort angelegten Maassstabe. Einem Werke wie Luthardts Geschichte der christlichen Ethik bleibt seine Verdienstlichkeit, trotzdem es der Nachfolge Christi nicht gerecht geworden ist. — Die auf S. 8 nicht eben glücklich gewählten Epitheta wollen weder A. Harnack die Sorgfalt noch R. Seeberg die Gewandtheit absprechen, sie zielen nur auf den Unterschied zwischen einem auch im Zusammenhange lesbaren Lehr- und einem gedrängten Nachschlagebuche. — Der Zusatz auf S. 41 möchte nicht als ein Ausfluss byzantinischer Gesinnung misskannt sein, er will vielmehr für das Befremdende, was der dort besprochene christliche Grundsatz bei seiner ersten Verlautbarung haben musste, auch solchen Lesern das Auge schärfen, denen er etwa, abgesehen vom Christenthum, als altpreussische Tradition geläufig sein sollte. — „Personhaftigkeit der Liebe“ (S. 45) will andeuten, dass eigentliche Liebe nur möglich ist von Person zu Person, dass von einer Liebe zu Sachen, Ideen, Institutionen nur uneigentlich die Rede sein kann, dass namentlich milde Beiträge noch keine Liebeswerke zu sein brauchen, da sie zumeist die dazu unerlässliche persönliche Berührung umgehen. — Das auf S. 68 über die *Vita angelica* Gesagte wird vielleicht durch einen Hinweis auf Mc. 12, 25 vgl. Mt. 22, 30 vgl. Lc. 20, 36 als die dem Verfasser vorschwebende biblische Sedes dieses altkirchlichen Ideales dem Leser verständlicher werden. — Dass der Verfasser sich auf einen Brief des Herrn Geheimrath Usener (S. 30) sowie auf eine in der Vorlesung über Neutestamentliche Theologie gehörte Ausführung des Herrn Professor Schlatter (S. 77) öffentlich bezogen hat, dafür bittet er an dieser Stelle

um Indemnität. Wo der Name Cremer ohne weiteren Zusatz sich findet, schwebten ihm Aussprüche vor, die er von D. Cremer gehört und die er als von ihm herrührend in der Erinnerung behalten hatte. Auch abgesehen von solchen besonders gekennzeichneten Wendungen mögen Greifswalder Reminiszenzen, speziell Herrn Professor Cremer verdankte Anregungen, mit eingeflossen sein. Jedenfalls aber würde man fehlgehen, wenn man den Mann, mit dessen Namen dieses Buch sich schmücken darf, für seinen Inhalt verantwortlich machen wollte. Ebensowenig darf die „Greifswalder Schule“, die es, nebenbei bemerkt, gar nicht giebt, damit identifiziert werden.

Für den Fall, dass er auch für die entscheidenden Grundgedanken dieser Prolegomena keine Zustimmung finden sollte, glaubt sich ihr Verfasser der moralischen Verpflichtung ledig, über kurz oder lang das Ganze folgen zu lassen, und würde sich nur die Veröffentlichung des einen oder anderen Ausschnittes vorbehalten. Solcher Grundgedanken vertritt er aber drei:

1) dass Christi erlösende Liebe der Mittelpunkt seines biblischen Vorbildes ist,
2) dass die Nachfolge Christi, genau genommen, kein biblischer, sondern erst ein kirchlicher Begriff ist und dass in diesem Begriffe, wo man ihn richtig bildet, das evangelische Moment durchschlagen muss,
3) dass, wo beide Begriffe (Nachahmung und Nachfolge Christi) in einander überfliessen, je nach dem Vorwiegen des einen oder des anderen Faktors, auf eine mehr moralistische oder mehr religiöse Färbung des Christenthumes erkannt werden darf.

Die Einzelaufstellungen wird Niemand neidloser fallen sehen als ihr Urheber; von jenen drei Grundgedanken aber wünscht

er, dass sie die Probe bestehen. Sollten auch sie verfehlt sein und also die Prolegomena nicht förderlich wirken können, so hat ihr eigener Verfasser, der nicht zum Schaden der Gemeinde geschrieben haben will, keinen aufrichtigeren Wunsch, als dass der lebendige Herr der Gemeinde ihnen jegliche Wirkung versagen und ihm selbst seine theologischen Sünden vergeben möge.

Berlin, im Oktober 1895.

Be.

Vorfragen.

Die mehr oder weniger als *Imitatio* verstandene (richtiger: missverstandene) Nachfolge Christi ist nach einer bisher so gut wie gar nicht beachteten Vorgeschichte der ethische Grundbegriff des ausgehenden Mittelalters geworden und hat seitdem, gestützt auf einen biblischen Schein, in der Kirche ihr Bürgerrecht behauptet. Die Valdesier, Franz von Assisi, die deutsche Mystik, die *Fratres de communi vita,* gewisse Zweige der Reformation, der Jesuitismus, der Pietismus, der Rationalismus haben immer aufs Neue, jeder unter einem eigenthümlich modifizierten Gesichtspunkte, die Forderung dieser Nachfolge Christi geltend gemacht. Ein so ausgesprochener Schrifttheologe wie M. Kähler erhebt sie unbedenklich zum Prinzipe der christlichen Ethik, aber auch bei der durchaus anders gerichteten jüngsten nach A. Ritschl sich nennenden Schule erfreut sie sich einer besonderen Vorliebe, und dies in dem Maasse, dass aus dem genannten Lager der Vorschlag ergehen konnte, die altersschwache Glaubenspredigt demnächst durch die Predigt der Nachfolge Christi zu ersetzen. In der zeitgenössischen Predigt spielt sie aber bereits eine Rolle, deren Umfang von der Richtung des jeweiligen Predigers völlig unabhängig ist. Der Begriff ist eben kirchliches Gemeingut geworden. Geworden — denn er hat seine Geschichte und ist in dieser Fassung Produkt dieser Geschichte. Diese bisher ungeschriebene Geschichte

habe ich vor darzustellen. Dass sie schreibenswerth ist, darf ich als zugestanden voraussetzen; ob ich werth bin sie zu schreiben, ist eher fraglich, doch hoffe ich durch diese Prolegomena, welche die uns nur theilweise zugängliche Vorgeschichte des kirchlichen Begriffes darlegen wollen, dasjenige zu legitimieren, was bisher noch als Usurpation erscheinen mag.

Das Hauptinteresse haftet freilich an der Entwickelung seit dem dreizehnten Jahrhundert. Gleichwohl hat die Darstellung früher einzusetzen, ist vor allem eine erneute Revision der neutestamentlichen Wurzeln unentbehrlich, denn nur mit ihrer Hülfe lässt sich ein brauchbarer Werthmesser für die späteren kirchlichen Abwandlungen gewinnen. Jeder kirchliche Begriff muss es sich gefallen lassen, an seiner biblischen Grundlage geprüft zu werden, und die Christenheit kann auf diese Prüfung nicht verzichten, denn an der Schrift entscheidet sichs, ob ein Begriff das kirchliche Bürgerrecht rechtmässig erworben oder auf dem Wege der Erschleichung erlangt habe und somit der Kirchenzucht unterfalle. Es kommt nicht nur bei Personen vor, dass sie unter falschem Passe durch die Welt reisen, wir finden eine Analogie auch in der Begriffsgeschichte. Und wenn es sich in einem solchen Falle um christliche Begriffe handelt, deren Verfälschung unvermerkt ein verfälschtes Christenthum und damit die Gefahr aller Gefahren nach sich zieht, gegen die also auf strenge Kirchenzucht anzutragen ist, so wird es dem Begriffshistoriker Pflicht, gelegentlich auch ein scharfes Wort nicht zu scheuen, selbst auf die Gefahr hin anzustossen. Den Leser, der sich je und dann verletzt fühlen sollte, weil er einen kirchlichen Sprachgebrauch eben als kirchlichen lieb gewonnen hat, dessen biblische Berechtigung ich in Frage ziehen muss und dessen Verderblichkeit ich aus der Geschichte zu erweisen vermag, den bitte ich im voraus zu berücksichtigen, dass man anstossen muss, um anzuregen. Und ihn anregen möchte dieses Büchlein, nämlich zu selbständiger Prüfung dessen, was der biblische Sinn der Nachfolge und die biblische Schranke der

Imitatio Christi sei[1]). Wo die Erkenntniss von dem, was Nachfolge Jesu ist, obwohl es Niemand so nennt, und was nicht Nachfolge Jesu ist, obwohl es überall so heisst, gährt und sich klärt, da geht es nicht ab ohne gewisse Nöthe. Dafür sorgen schon die Kanzeln, von denen das Erbstück der Väter nicht so bald verschwinden wird, und unter denen wir uns doch nicht sammeln, um zu kritisieren, sondern um uns erbauen zu lassen.

Es ist wohl der beste Beweis für die hohe Bedeutung, die der Begriff im religiösen Leben auch noch unserer Zeit behauptet, dass die an ihm geübte Kritik sich darauf gefasst machen muss, Anstoss zu erregen, als ein Angriff auf Heiliges gedeutet zu werden. Kein evangelischer Theologe würde sich verletzt fühlen oder wenigstens sichs merken lassen, wenn die Geschichte des Begriffes der Bekehrung in der Form einer Krankheitsgeschichte geschrieben würde. Warum denn bei der Nachfolge Jesu? Ich habe genau die entgegengesetzte Erfahrung gemacht, wie J. Weiss. Dieser meint, man müsse heute mit einer gereizten Stimmung rechnen, welche bei den Theologen hervorbräche, sowie man von einer Vorbildlichkeit Jesu rede. Ich habe bisher diesen gereizten Widerspruch immer da erfahren, wo ich diese Vorbildlichkeit auf ihre durch die Schrift angedeuteten Grenzen einzuschränken suchte. Ich fürchte, unter der Gereiztheit werde ich allein zu leiden haben. Mein Freund Weiss hat vielleicht aus einer Unterredung, die wir vor Jahresfrist über unsere litterarischen Absichten hatten, seinen Eindruck abgezogen. Wenn ich mich damals gereizt gezeigt haben sollte, so thut mir das leid, aber diese Gereiztheit bezog sich jedenfalls nicht auf die Vorbildlichkeit Christi als solche, sondern auf ihre Verquickung mit der Nachfolge Christi. Dieser

---

[1]) Es kommt mir mehr darauf an, die Schwierigkeiten aufzuzeigen als sie zu lösen. Ich bin mir bewusst, nicht das letzte Wort in dieser Sache zu haben.

Verquickung gilt es ein Ende zu machen. Die Geschichte des Gebrauches, den die Gemeinde je und je vom Vorbilde Christi gemacht hat — und das und nichts anderes ist die Absicht des von mir unternommenen Werkes, welches ich deshalb vielleicht deutlicher als „Geschichte des Vorbildes Christi“ hätte bezeichnen können, da der Titel „Geschichte der praktischen Christologie“ etwas anspruchsvoll klingt — ist in der Hauptsache eine Geschichte der üblen Folgen, die diese Verquickung von zwei disparaten Grössen gehabt hat. Auch Weiss lässt sie bestehen. Vom Exegeten hätte man eine saubere Scheidung beider Begriffe erwarten dürfen, nämlich dass er nicht die Einhaltung des Vorbildes mit der Nachfolge zusammenwerfe. Von dem Reformer und Vorläufer eines Propheten, der die gesammte Predigt der Gegenwart im Sinne der Nachfolge Christi beeinflussen möchte, hätte man erwarten sollen, dass er diesen Begriff, dem er eine beherrschende Stelle in der Predigt der Zukunft zuweist, aus seinem Schriftsinn gewinne. Diesen verbürgt aber der Ausgangspunkt, den der Verfasser bei den μαθηταί nimmt, keineswegs. Empfohlen hat sich ihm dieser Ausgangspunkt dadurch, dass sich mit seiner Hülfe dem Nachfolgebegriff eine bleibende, über die Zeit des Erdenwandels Jesu hinausreichende Bedeutung geben lässt. Aber ob ihm eine solche Bedeutung zukomme und ob, diese Voraussetzung einmal zugestanden, der dauernd gültige Nachfolgebegriff sich mit demjenigen der Jüngerschaft wirklich decke, das ist doch erst die Frage, die keineswegs als im bejahenden Sinn endgültig gelöst vorausgesetzt werden darf, sondern eine vorsichtige Untersuchung erheischt.

---

§ 1.

Die Vorarbeiten.

Suicerus und H. Cremer.

Was den Reiz unserer Aufgabe erhöht, sie aber zugleich in einem Maasse erschwert, das unserem Versuche ein Anrecht auf die Nachsicht der Fachgenossen giebt, ist der Mangel an Vorarbeiten. H. Cremer in seinem Biblisch-theologischen Wörterbuch *s. v.* ἀκολουθέω (8. Auflage, S. 103—105) giebt einen Ausblick auch in die patristische Zeit, der trotz seiner nur andeutenden Haltung bedeutend werthvoller ist als der betreffende Artikel des alten Suicerus. Dessen *Thesaurus ecclesiasticus* will nur Materialsammlung sein, wie der Titel bekundet; er ist ein Werk des Sammlerfleisses, wie die Widmung ausführt; es kam dem Verfasser nicht in den Sinn (und seine Zeit hatte keine Aufforderung dazu[1])), jeden einzelnen seiner Artikel zu einer begriffsgeschichtlichen Monographie auszugestalten. So kommt es, dass er die Arbeit, die in den folgenden Bänden geleistet werden soll, nicht vorweggenommen hat, obwohl sein Werk einen besonderen Artikel ἀκολουθέω enthält. Gerade dieser Artikel ist geeignet, herauszustellen, was am *Thesaurus* für das heutige wissenschaftliche Bedürfniss mangelt. Ich sage das nicht, ohne zugleich im Hinblick auf die Vorrede des alten Suicerus auszusprechen: ein *Suicerus redivivus*, der wirklich genügen soll, kann nicht die Arbeit eines Einzelnen sein. Auch ein langes fleissiges glückliches Gelehrtenleben reicht dazu nicht hin. Denn die Grundlage, auf welcher allein sich diese Arbeit aufbauen könnte, wäre ein mehr als gemeinchristliches oder auch gemeintheologisches Verständniss der

[1]) Die Voraussetzung dafür ist der erst von Gottfried Arnold auf die Kirchengeschichte angewendete Pietismus. Aber dessen Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie erschien seit 1699, während der *Thesaurus* bereits 1682 vorlag.

biblischen Begriffe, und diese Grundlage selbst schon, die kein anderer, auch nicht der Zuverlässigste und Gleichgerichtete, für jenen legen kann, ist mehr als eine Lebensarbeit. Und darum bleibt der alte Suicerus, so wenig wir uns bei seiner Leistung beruhigen dürfen, staunenswerth, und diese Anerkennung muss vorausschicken, wer ihn im Einzelnen kritisieren will. Diese Anerkennung ausgesprochen, ist die Kritik nicht nur erlaubt, sondern wird zur Pflicht. Der Artikel ἀκολουθέω im *Thesaurus* besteht aus zwei Theilen: 1. den einleitenden Worten: ‚*Cum satis in sacris usitata sit locutio Sequi Christum, ejus tantum, ex patribus adjicere lubet explicationem*‘, 2. einer nackten Aufzählung von Aussprüchen griechischer Väter (nebst beigefügter lateinischer Uebersetzung) in der bezeichnenden Reihenfolge: *Cyrillus Alex., Athanasius, Theophylactus, Theophanes, Clemens Alex.* Ein wirklich begriffsgeschichtliches Verständniss ist unter Ausschluss der abendländischen Väter nicht möglich. Der aber war dem Suicerus durch den Plan seines Buches aufgenöthigt. Was ihm aber nicht aufgenöthigt war, ist die aus den griechischen Vätern getroffene Auswahl, die weder eine Vollständigkeit erzielt noch auch die eigentlich charakteristischen Stellen heraushebt. Der ganze Artikel, und zumal sein Eingang, verräth das Bewusstsein, dass der Begriff einfach sei und eine Schwierigkeit nicht biete. Das Wort kommt im Neuen Testamente vor, und da scheint sein Sinn unmissverständlich; es kommt auch bei den griechischen Vätern vor, und da ist sein Sinn der gleiche, er wird nur expliziert. Aber dass diese den Suicerus deutlich beherrschende Voraussetzung nicht zutrifft, ist nahezu das Einzige, was dem modernen Forscher, der an die Frage herantritt, von vornherein feststehen darf. Denn dass die Losung „das Wort allein“ an sich das biblische Verständniss nicht garantiert, haben die zwischenliegenden Jahrhunderte nicht vergeblich herausgestellt.

Ueber die naive Verkennung, die unser Problem durch Suicerus erfahren hat, führen die Andeutungen Cremers weit

hinaus, ungeachtet er es mit beiläufigen Andeutungen bewenden lässt. Der Greifswalder Schrifttheologe erkennt in dem patristischen und damit in dem (auf dem patristischen fussenden) modernen Begriffe der Nachfolge Christi eine Verbiegung des Neutestamentlichen. Aber ein solcher kurzer Hinweis, wie ihn Cremer (a. a. O. S. 104) giebt, macht eine eingehendere Untersuchung nicht überflüssig, vielmehr bringt er gerade das Bedürfniss nach einer solchen erst zum Bewusstsein. Gerade wenn Cremer hier wirklich das Richtige gesehen hat, kann sich die geschichtliche Forschung mit seinen Ausführungen nicht zufrieden geben, sondern fühlt sich gedrungen, dem Prozess, dessen Resultat Cremer angiebt, im Einzelnen nachzugehen und die patristische Verbiegung geschichtlich verständlich zu machen. Das ist im biblisch-theologischen Rahmen nicht möglich, in den gehören nur die von Cremer übersehenen Anfänge dieses Prozesses, angesichts deren man doch nicht vorhersagen kann, worauf die Entwickelung hinauswolle. In derselben Weise, wie Cremer im neutestamentlichen Begriff seinen Stand nimmt und das Verständniss des biblischen Begriffes zu vermitteln sucht, nehme ich meinen Stand im patristischen bzw. modernen Begriff der Nachfolge Christi und suche sein geschichtliches Verständniss. Da wird neben und bald vor ἀκολουθέω eine zweite biblische Begriffsreihe wichtig, nämlich die sich auf die Vorbildlichkeit des Erlösers bezieht.

R. Seeberg und A. Harnack.

Ein von R. Seeberg am 4. Februar 1895 in Berlin gehaltener Vortrag „Die Nachfolger Christi einst und jetzt“ ist mir nur in einem dürftigen Referate zugänglich geworden, das mir doch eine erfreuliche Verwandtschaft seines Standpunktes mit dem von mir Vertretenen zu verheissen scheint. Nur meine ich, dass mit einem Vortrag von einer guten Stunde sich diesem Gegenstande nicht allseitig gerecht werden lässt, bedeutet er doch nichts Geringeres als die Geschichte der praktischen Christo-

logie, den Nerv der Geschichte des christlichen Lebens. Diese praktische Christologie berührt sich ja aufs Engste mit der theoretischen, in jeder Dogmengeschichte wird sie, zumal seit dem ausgehenden Mittelalter, in der einen oder anderen Weise gestreift werden müssen, aber sie kann innerhalb der Dogmengeschichte nicht zu ihrem Rechte kommen, auch nicht unter A. Harnacks gewandter und R. Seebergs sorgfältiger Hand[1]), sondern sie muss sich eine selbständige Behandlung erobern.

Luthardt.

Ebensowenig wie innerhalb der Dogmengeschichte lässt sie sich vorläufig innerhalb der Geschichte der christlichen Ethik festhalten. Es ist nur natürlich, wenn im Zusammenhang der umfassenderen Aufgabe die Einzelheit geringer gewerthet wird. Je weniger die betreffende Einzelheit als solche bisher monographisch herausgestellt ist, desto höher wächst die Gefahr, dass sie bei ihrer Einordnung in einen grösseren Zusammenhang verkürzt werde, ja dass ihr geradezu Gewalt geschehe. So ist es der Nachfolge Christi in Luthardts

---

[1]) Harnacks einschlägige Anmerkungen — und nur um Anmerkungen handelt es sich im ersten Bande seines Lehrbuches (S. 226 und S. 414 der dritten Auflage, im Index nicht mitberücksichtigt) — ergeben an sich doch kein genügendes Bild von dieser Geschichte der angewandten Christologie. Im Index, der nur die Stellen aus dem zweiten und dritten Bande berücksichtigt, ist die Einordnung unter die Rubrik „Jesusliebe“ beachtenswerth. Auch die zweite Auflage der Thomasius'schen Dogmengeschichte widmet wenigstens von der Scholastik an diesem Gegenstande einige Aufmerksamkeit. Die Erwartung, die ich hegte, dass der Bearbeiter, R. Seeberg, in seinem eigenen Lehrbuche (Erster Band 1895) die Lücke für die alte Kirche ausfüllen werde, ist doch nicht eingetroffen. Die Vorbildlichkeit Christi wird von ihm zwar durchgehends berücksichtigt, aber immer nur beiläufig gestreift. So S. 20. 23. 33. 83. 90. 112. 119. 129. 147. 169. 203. 209. 211. 242. 244. 264f. 276. 281. 304. In der straff kompendiarischen Haltung des ganzen Buches ist übrigens dieser Mangel, wenn es einer ist, vollauf motiviert.

Geschichte der christlichen Ethik ergangen. Zunächst legt der Leipziger Theologe keinen Werth darauf, die Nachfolge Christi gegen die Vorbildlichkeit Christi reinlich abzugrenzen, und doch ist diese Unterscheidung, wie sich immer deutlicher herausstellen wird, die Grundlage für jedes wirkliche Verständniss des vorliegenden Problems. Sodann behandelt er die Nachfolge Christi zu sporadisch. Im ersten Bande deutet er (S. 196) an, dass bei Augustin das Vorbild Christi eine reichlichere Verwerthung finde, als dies vorher und zumal in der griechischen Kirche der Fall gewesen sei. Aber ganz abgesehen von der mehr als zweifelhaften Richtigkeit dieser Behauptung (denn gerade bei Augustin tritt dieser Gesichtspunkt aus nachweisbaren Gründen[1]) mehr zurück als bei seinen Vorgängern Tertullian und Cyprian), lässt Luthardt den hier angesponnenen Faden fallen, um ihn wiederaufzunehmen erst auf S. 314, wo er allerdings dem Gedanken der Nachfolge des Lebens Jesu einen besonderen Paragraphen widmet. Indem er hier das sittliche Ideal des ausgehenden Mittelalters bespricht, jener Zeit, in der die Nachfolge des Lebens, speziell des armen Lebens Jesu das immerwiederkehrende Stichwort wird, giebt er einen Rückblick auf die Vorgeschichte des Begriffes, der nicht unwidersprochen bleiben darf. Ich trage um so weniger Bedenken, Luthardts Worte *in extenso* hier anzuführen, als sie mir getreu wiederzuspiegeln scheinen, was als die gemeintheologische Kunde von unserem Gegenstande heute verbreitet ist. Luthardt bringt nur zum Ausdruck, was „man heute weiss“, wenn er auf S. 314 schreibt:

„In der griechischen Kirche und Theologie steht im Vorder- „grund des Interesses die Gottheit Christi und die Vergottung „des Menschen als das, was wir vor allem ihm verdanken.

---

[1]) Entsprechend der Sündentheorie des Pelagius ist auch dessen Lehre von der Gnade wesentlich auf der *Imitatio* aufgebaut, und Augustin hat diesen Fehler herausgefühlt und bestritten.

„Es war ja eine dem Tode verfallene Welt, in welcher Christus „und seine Verkündigung erschienen war, ihr übergeschicht-„liches Leben mitzutheilen. Dass diese Seite mit einer ge-„wissen Ausschliesslichkeit betont wurde, war daher natürlich. „So nahm denn jene Theologie den theologischen Standpunkt „ein, von oben ausgehend, und dem begegnet auch die speku-„lative Beanlagung und Richtung des griechischen Geistes.

„Je mehr das Christenthum in der Welt heimisch wurde, „musste auch die Seite der Verwandtschaft Christi mit der „Menschheit Bedeutung gewinnen und somit der anthropolo-„gische Standpunkt sich geltend machen. Dieser ist bekannt-„lich für die abendländische Kirche und Theologie charakte-„ristisch. Es handelt sich nicht bloss um das weltjenseitige „Leben, sondern um die diesseitige Erneuerung. Zumal auf „dem Boden der germanischen Völker. Hier war es nicht eine „absterbende Welt, sondern eine in die Geschichte eintretende „Menschheit, welche aber einer Erziehung und Erneuerung be-„durfte. Damit tritt das Vorbild des Menschen Jesus in den „Vordergrund. Schon Gregor d. Gr. betont die Vorbildlichkeit „des Lebens Jesu mit besonderem Nachdruck, nachdrücklicher „als seine Versöhnung. Er macht sein Vorbild für die ver-„schiedensten Lebenslagen geltend, insbesondere für die Demuth, „Geduld und Dankbarkeit.“

Diese Worte sind einem Paragraphen entnommen, der die Ueberschrift trägt „der Gedanke der Nachfolge des Lebens Jesu“ und scheinen daher das Urtheil begründen zu sollen, dass dieser Gedanke in der griechischen Kirche sogut wie keine, in der lateinischen bis auf Gregor[1]) nur eine untergeordnete Ver-

---

[1]) Doch vgl. gegen eine so epochemachende Stellung dieses Bischofs Luthardts eigene Bemerkung über Augustin auf S. 196 (s. o.). — Dass das dogmengeschichtliche Schema, nach dem Luthardt den unerforschten Hergang sich konstruiert, unzulässig ist, versteht sich für den Historiker, der sich die Ehrfurcht vor den Thatsachen bewahrt hat, von selbst; dass es in diesem Falle irreführt, kann nur durch eine quellenmässige Dar-

werthung gefunden habe. Die Abhängigkeit von der dogmengeschichtlichen Phrase, in die sich Luthardt hier unbefangen begeben hat und durch die er sich die Auffassung trüben lässt, lässt ihn auch den geläufigsten Fakten nicht gerecht werden. Ein Blick in die Feuilletonethik des Dänen Martensen hätte genügt, um Luthardt davon zu überführen, dass Martyrium, Mönchthum und Mystik Ausprägungen des Gedankens der Nachfolge Jesu haben sein wollen, und diese drei Erscheinungen sind gleicherweise zunächst auf griechischem Boden erwachsen. Auch das hätte ihn misstrauisch gegen seine eigene Aufstellung machen sollen, dass ihr zufolge ein in der Schrift konsequent festgehaltener Gedanke der griechischen Kirche abhanden gekommen wäre, trotz Exegese und Predigt. Diese Vorstellung hat von vornherein die geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich.

Neander, Ziegler, Jodl.

Von Th. Ziegler besitzen wir eine Geschichte nicht der christlichen, sondern der Ethik überhaupt. Aber auch so muss er den Gedanken wenigstens streifen. Da jedoch der Strassburger Philosoph aus seinem blossen Achtungsverhältniss zum Christenthum kein Hehl macht und somit ein wirkliches Verständniss der einzelnen christlichen Gedanken weder von haus aus besitzt noch mit Bedacht sucht, so ist aus seinem Buche für unseren Zweck wenig zu lernen. Dass auch Jodl keine Ausbeute liefert, findet seine ausreichende Erklärung in der zeitlichen Begrenzung, die der Verfasser sich auferlegt hat, sonst würden sich bei ihm beachtenswerthe Winke finden. A. Neanders Geschichte der christlichen Ethik, nach dem Tode des Lehrers von D. Erd-

---

stellung herausgestellt werden. Wenn der Uebergang von der theologischen zu einer vorwiegend anthropologischen Betrachtungsweise für die Geschichte dieses Gedankens wirklich etwas austrägt, so bleibt doch die Frage nach dem Wieviel, und die darf sicher nicht beantwortet werden in dem umfassenden Sinne, den Luthardt annehmen zu dürfen glaubt.

mann auf Grund von Kollegienheften herausgegeben, ist den neueren Arbeiten in mehrfacher Hinsicht überlegen, besonders auch dadurch, dass sie nicht stehen bleibt bei der Darlegung der ethischen Systeme, wie sie einander im Laufe der Jahrhunderte abgelöst haben, sondern je und dann auch die aus diesen Systemen fliessenden oder wenigstens durch sie mit bedingten Erscheinungen des christlichen Lebens gebührend zu berücksichtigen sucht. Aber da beide Seiten, Leben und Lehre, nicht sauber auseinandergehalten und noch weniger durchgängig in Beziehung gesetzt werden, erweist sich dieser Vorzug gelegentlich geradezu als ein Nachtheil, sofern nun eine gewisse Formlosigkeit in der Darstellung Platz greift, die deutlich nicht allein auf Rechnung des Herausgebers zu setzen ist. Die Geschichte des christlichen Lebens, ein heute allgemein anerkanntes Desiderat, ist von den späteren Bearbeitern der Geschichte der christlichen Ethik (neben Luthardt und Gass zähle ich hierher auch Wuttke) wieder zurückgestellt, vielleicht nicht ohne Rücksicht auf die formale Schwierigkeit, die ihre Einordnung in die Geschichte der christlichen Ethik bereitet und an der ein Meister wie Neander gescheitert ist.

Gass.

Besonders auffallend ist mir gewesen, dass auch W. Gass sich zu dieser Zurückstellung entschlossen hat. Wenn irgend einer, so war er berufen, der grundlegende Historiker der Nachfolge Christi zu werden, und in der That hat er sich in seinen jüngeren Jahren mit diesem Gedanken getragen. In Niedners Zeitschrift für historische Theologie (Jahrgänge 1859. 1860) hat er zwei Artikel veröffentlicht, die damals nicht die verdiente allgemeine Beachtung gefunden zu haben scheinen: „Das christliche Märtyrerthum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee.“ Als diese Idee erkennt er richtig die Nachfolge *(Imitatio)* Christi, die sich zunächst ausgelebt habe im Martyrium, um später der veränderten Situation gemäss abgelöst

zu werden vom Mönchthum und der Mystik. Aber die biblische Begründung, die Gass den beiden Artikeln vorausschickt, ist weder ausreichend noch zutreffend, sofern sie nicht genügend deutlich macht, dass das Martyrium nur als unrechtmässige Ausprägung dieser Nachfolge gelten kann. Gass bietet eben nicht sowohl eine biblische Begründung und Begrenzung der Nachfolge bzw. *Imitatio Christi* als vielmehr nur des Martyriums. Und wenn dieser Mangel durch die Fassung, die er seinem vorläufigen Thema giebt, gedeckt erscheinen mag, so weist doch auch seine Darstellung des Martyriums selbst als einer Auswirkung des Vorbildes Christi Lücken auf, die ausgefüllt sein wollen. Ich bin daher nicht in der Lage, mich für die alte Kirche auf Gass zu berufen und meinerseits sofort im ausgehenden Mittelalter einzusetzen, sondern sehe mich genöthigt, seine Arbeit auf breiterer Grundlage zu wiederholen. Besonders beachtenswerth sind die Schlussworte seines zweiten Artikels, die als Programm hier einen Platz finden mögen:

„Die Nachfolge Christi ist eine grossartige Macht der christ- „lichen Geschichte. Wer sie als solche zur Darstellung bringen „wollte, würde nicht allein den Gang des christlichen Lebens „im Allgemeinen zu verfolgen haben, sondern er müsste auch „eine Reihe von Erscheinungen ins Auge fassen, in welchen „sich die Nachfolge Christi eigenthümlich und einseitig aus- „geprägt hat. Märtyrerthum, Mönchthum, Mystik hängen inner- „lich zusammen, durch alle diese Gestalten zieht sich das „Streben nach christlicher Vollendung, mag dieselbe nun in „mehr leidentlicher und beschaulicher oder in werkthätiger „Form ausgedrückt sein. Der Protestantismus hat diesen Trieb „zwar nicht beschnitten, doch zurückgedrängt und musste ihn „zurückdrängen, theils weil er grundsätzlich keine Abstufung „der Tugend anerkennen durfte, theils weil in der ersten Pe- „riode desselben das Verhältniss des christlichen Lebens zu „Christus allzusehr dogmatisch vermittelt wurde *(sic!)*, als dass „nicht die ethische Richtung darunter hätte leiden sollen. Doch

„hat in der evangelischen Mystik und im Pietismus, der deshalb eines falschen Strebens nach Vollkommenheit beschuldigt „wurde, die Nachfolge Christi wieder Nahrung gefunden, und „neben dem Christus für uns ist der Christus in uns und mit „uns neu lebendig geworden, und es wäre zu fragen, ob und „wie diese Seite des christlichen Geistes weiterhin praktisch „oder wissenschaftlich berechtigt worden sei. Aber es ist nicht „dieses Ortes, den eben angeknüpften Faden weiterfortzuspinnen; „und indem der Verfasser hier abbricht, muss er es der Zeit „überlassen, ob es ihm vergönnt sein wird, auf das angedeutete „Thema nochmals zurückzukommen."

Die Geschichte der christlichen Ethik desselben Verfassers kann nicht als die Erfüllung dieses Versprechens gelten, das demnach uneingelöst geblieben ist. Mit Rücksicht auf eine doppelte Schwierigkeit mag Gass von seinem ursprünglichen Plane Abstand genommen haben:

1) Die Geschichte dieses Gedankens lässt sich nicht als ein geschlossenes Ganze schreiben, sondern verlangt einen vorläufig noch vermissten Rahmen, nämlich die Geschichte des christlichen Lebens, in die sie sich einfügen möchte. Bis dieser Rahmen vorliegt, kann ein historiographisches Kunstwerk nicht geliefert werden [1]),

[1]) Die Darstellung führt eine sehr grosse Schwierigkeit mit sich, welche, obwohl zunächst rein formal, doch auch das Sachliche nicht unbeeinflusst lässt. Keine Geschichtschreibung, die das Sollen schätzt, kann darauf verzichten, auch zu urtheilen, sei es dass sie das Urtheil in unumwundenen Worten ausspricht, sei es dass sie mehr zurückhaltend es nur andeutet, etwa durch die Gruppierung, ohne ihm gerade Worte zu leihen. Aber so oder so — es wird geurtheilt. Und gerade für dieses Urtheil wird der Mangel einer Geschichte des christlichen Lebens fühlbar. Soll der Geschichtschreiber diesen Mangel ignorieren? Soll er so thun, als ob wir besässen, was wir doch nicht besitzen? Wir haben ja Grundlagen für das noch vermisste Ganze, theils als Niederschlag der allgemeinen Kirchen- bzw. Dogmengeschichte — ich erinnere nur an den steigenden Moralismus von den apostolischen Vätern über die Apologeten zu den Theologen der altkatholischen Kirche — theils in den vorliegenden Werken

sondern wesentlich nur eine planvoll geordnete Sammlung schätzbaren Materiales, aus der sich allerdings Schlüsse ergeben, die der Sammler zu ziehen hat und die für einen späteren Historiker des christlichen Lebens vielleicht nicht ohne Werth sind. Ihre wissenschaftliche Berechtigung hat eine solche, als Selbstzweck angesehen, nicht voll befriedigende Arbeit aber daran, dass man hoffen darf: wenn erst mehrere Monographien in der Art der von mir Geplanten vorliegen, werde sich auch der Muth einstellen, diese Geschichte des christlichen Lebens nicht nur schwächlich zu postulieren, sondern auch ernstlich in Angriff zu nehmen. Dem Kirchenhistoriker der Zukunft, der den grossen Wurf wagt, zu dienen, ist mein einziges Bestreben.

2) Unter allen Ausgaben der Kirchenväter besitzt keine einen sorgfältig gearbeiteten Index, der auf die Nachfolge und *Imitatio* Christi fortlaufend Bezug nähme,

---

über die Geschichte der christlichen Ethik als Theorie. Welches Verhalten ist Beiden gegenüber angezeigt? Dort liegt die Gefahr nahe, in unserer Spezialarbeit eine einfache Bestätigung des überkommenen Urtheils zu suchen, hier die noch grössere Versuchung, die oft gar nicht als solche empfunden wird, aus dem ethischen System einer Zeit, eines Kreises, eines Mannes deren sittliche Wirklichkeit zu beurtheilen. Zwischen ethischem System und ethischem Leben besteht ja eine Wechselbeziehung, aber eine sehr variable, sie kann nicht nur verschiedene, sondern geradezu entgegengesetzte Formen annehmen. Und die grosse Frage, die von Fall zu Fall entschieden sein will, bleibt immer: wo haben wir ein Verhältniss der Harmonie anzunehmen? wo ein solches der Reaktion? wo dasjenige eines losen Nebeneinander? Dass diese verschiedenen Beziehungen möglich sind (ich beschränke mich auf das abgegriffenste Beispiel: aus der stolzen Ethik eines Seneca wird Niemand auf einen hohen Stand seiner eigenen Sittlichkeit oder gar des sittlichen Lebens seiner römischen Zeitgenossen schliessen) und dass die Wahl zwischen ihnen sich fast nirgend aus dem Handgelenke treffen lässt, verzögert alle Arbeiten auf diesem Gebiete. Ich bin heute noch ausser Stande, einen Termin anzugeben, bis zu dem ich hoffen darf, die Geschichte der vorreformatorischen Entwickelung unseres Begriffes vorzulegen.

vielmehr sind sie zu diesem Zwecke neu zu lesen, selbst auf die Gefahr eines negativen Ertrages hin. Und das ist nicht nur beim ersten Durchfliegen eine geisttötende Arbeit, das bekannte Lesen mit dem Finger, sondern noch viel entmuthigender wirkt die Nothwendigkeit, diese Lektüre immer wieder aufs Neue und gründlicher aufzunehmen, nachdem man sie bereits ein für allemal erledigt zu haben glaubte. Denn erst während der Arbeit selbst kann sich herausstellen, was von den Nachbargebieten Einfluss auf das Darzustellende gewonnen hat, und darauf hat man bei einer früheren Lektüre nicht achten können. Auf diese Weise würde die Arbeit ja niemals zum Abschluss kommen, wenn man sich nicht zu einem Abschluss selbst zwänge. Da der Moment, wo man diesen Zwang sich anthut, immer ein mehr oder weniger willkürlicher sein wird, so wird immer Einzelnes und selbst Wichtiges übersehen werden, eine lückenlose Vollständigkeit lässt sich nicht erzielen, und das ist um so empfindlicher bei einer Arbeit, die von vornherein sich bescheiden muss, nur als Vorarbeit Werth zu haben.

J. Weiss.

Neuesten Datums sind zwei weitere Arbeiten, die sich mit unserem Gegenstande berühren, als Vorarbeiten jedoch nicht für das Ganze, sondern nur für die Prolegomena gelten können. J. Weiss hat zu Anfang des Jahres ein Buch über „die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart“ herausgegeben, von dem ich mir nach einem Gespräche, das ich vor Jahresfrist mit dem Verfasser hatte, grössere Resultate versprach. Ich habe mich wohl täuschen lassen durch die damals von ihm vertretene und auch im Anfang seines Buches festgehaltene Fassung der Nachfolge Christi im Sinne der Jüngerschaft, die, so anfechtbar sie ist, in der That einen wesentlichen Fortschritt

über den — allerdings von den Exegeten im Prinzip längst überwundenen, nur von den Systematikern als bequem z. Th. noch festgehaltenen[1]) — kirchlichen Imitationsgedanken hinaus bedeutet. Leider wird auf S. 80 die Beobachtung des Vorbildes Christi ausdrücklich wieder als „Nachfolge Christi“ bezeichnet, und in wie äusserlicher Weise dies, trotz der herkömmlichen Unterscheidung von Nachfolge und Nachahmung (soll heissen: mechanischer Nachahmung), gemeint ist, bewährt S. 81, wo das „arm sein wie er“ zu den hervorleuchtendsten Zügen am Christusbilde gezählt und als ein wesentlicher Gegenstand für das christliche Nachleben und Nachstreben hingestellt wird. Ein Historiker, dem es mit seiner Aufgabe Ernst ist, kann auf dieser Grundlage nicht weiter bauen. Weiss nimmt unbefangen den Niederschlag des kirchlichen Verbiegungsprozesses in den normalen Begriff mit hinein. Denn eine Exegese, die den fraglichen Satz aus 2. Kor. 8,9 zu rechtfertigen wagte, vermag ich einem Exegeten von Beruf nicht zuzutrauen. Was seinen praktischen Vorschlag anlangt, so habe ich denselben vielleicht nicht ganz verstanden. 1) Will er hinaus auf den Ersatz der Glaubenspredigt durch die Predigt von der mehr ethisch gefassten Nachfolge Christi, so erscheint er überflüssig. Die moderne Predigt hat von dieser Nachfolge Christi eher zuviel als zu wenig. Seit dem Jahre 1892 achte ich bei jeder Predigt, die ich höre oder lese, unwillkürlich auf die Verwendung, die dieser Begriff findet, und glaube daher für diese Frage auch kompetent zu sein. Die Kanzeln, unter denen ich seither gesessen habe, sind in den Händen von Geistlichen der verschiedensten Schattierungen: Konfessionellen, Positiv-unierten, Mittelparteilern, Protestantenvereinlern. In der Predigt des Einen von ihnen weiss ich mich mit Weiss wiederholt begegnet,

---

[1]) Vgl. z. B. A. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 3. Aufl. (besorgt von L. Schulze) II. S. 165, der „alle christliche Sittlichkeit“ in der Nachfolge Christi „zusammengefasst“ sein lässt.

und dieser nicht zum wenigsten begründet das Urtheil, dass die in Frage stehende Nachfolge Christi unsere gegenwärtige Predigt viel mehr charakterisiert, als dass sie ihr mangelte. 2) Es könnte aber auch das die Tendenz des Weissschen Buches sein, dahin zu wirken, dass der Ausdruck „Glaube an Jesum", weil er einem populären Missverstande ausgesetzt erscheint, durch den Ausdruck „Nachfolge Christi" ersetzt werde, der das persönliche Verhältniss deutlicher zum Ausdruck bringt. Dann aber hätte er mit dem biblischen Sinne dieses Ausdrucks grösseren Ernst machen dürfen und herausstellen sollen, dass es eben der Glaube ist, der in der Nachfolge Jesu seinen Ausdruck findet. Dass der biblische Begriff der Nachfolge Jesu mehr gepflegt werden sollte, ist allerdings unbestreitbar; in voller Deutlichkeit ist er mir nur auf einer Kanzel begegnet, vgl. H. Cremer: Das Wort vom Kreuz, *Dom. VII. p. Tr.*[1]).

---

[1]) Religiös bedenklich erscheint an dem Weissschen Buche besonders S. 164. 165, von der Kritik, soviel ich sehe, nicht weiter beanstandet. Wenn „die veränderten psychologischen Bedingungen, unter denen allein der Gedanke der Nachfolge Christi für unsere Zeit lebendig gemacht werden kann", darin aufgehen, dass wir ihn „in irgend einer Weise als mit uns mitlebend denken", wenn das wirklich nur unser Gedanke ist, ein Gedankengebilde ohne reale Unterlage, dann sind wir religiös bankerott. Auch das auf S. 165 empfohlene Experiment ist aussichtslos und durch einen freundlichen Hinweis auf die es eingebende Liebe nicht zu rechtfertigen. Die wahre Liebe muss Wege suchen und wird sie finden, die es ermöglichen, den noch ferne Stehenden anders gerecht zu werden als auf Kosten der Gläubigen. Das von Weiss vorgeschlagene Surrogat für den lebendigen Christus würde, in die Gemeindepredigt aufgenommen, niemals die Brücke werden, über welche die Fernstehenden zum wirklich lebendigen Christus zurückgeführt werden, sondern es würde in umgekehrter Richtung wirken und — so haben wenigstens derartige Verflachungen gemeiniglich in der Geschichte gewirkt — die gläubige Gemeinde unvermerkt um dasjenige betrügen, was sie als einen keineswegs erschlichenen Besitz und als einzigen Rechtstitel für ihre Existenz *qua* Gemeinde inne hat. Darum kann dieses Surrogat ernstlich nicht in Frage kommen, wenigstens nicht für die Gemeindepredigt, und das um der Liebe willen. Es ist aber zweitens auch aussichtslos, da sich für Menschen, wie sie Weiss hier voraussetzt, kein

Grass.

Dieselbe Identifizierung von Jüngerschaft und Nachfolge begegnet, und zwar unverwirrt mit Ritschlschen Tendenzen, vielmehr gegründet auf das Streben nach biblischem Verständniss, bei K. K. Grass: „Das Verhalten zu Jesus nach den Fordederungen der Herrenworte der drei ersten Evangelien“. Ein Buch, das nicht nur das synoptische Vorbild Christi auf seine einzige Sedes einschränkt, sondern auch den Nachfolgebegriff von seiner räumlichen Grundlage aus zu verstehen sucht. Dass ich selbst seit dem Jahre 1892 diese beiden Gedanken in theologischen Kreisen verfochten habe, sichert dem Verfasser meine Zustimmung und meine Sympathie, entwerthet aber mein Lob in den Augen Dritter. Grass ist der Einzige, der sich mit meiner Auffassung des Zusammenhanges zwischen der Nachfolge Christi und der Kreuztragung berührt, und das ist mir seinerzeit eine wesentliche Beruhigung gewesen. Denn diese Auffassung hat Konsequenzen, die ich als Historiker aussprechen musste, während Grass als Exeget sie unberührt lassen durfte, Konsequenzen, die zunächst der Verketzerung gerade von befreundeter Seite sicher sein dürfen.

v. Hartmann.

Zum Schluss mache ich auf die vernichtende Kritik aufmerksam, die Eduard von Hartmann an der modernen Nachfolge Christi geübt hat in seiner Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins (I. S. 138 ff.: Das Moralprinzip des ethischen Ideales). Sein gespanntes Verhältniss zum Christenthum hat

wirksames Motiv denken lässt, das sie bestimmen sollte, gerade Christus als mit sich mitlebend zu denken. Wenn man sich kritische Köpfe konstruiert, denen man dienen will, so darf man nicht willkürlich voraussetzen, dass sie an einem bestimmten Punkte ihre kritische Haltung plötzlich unvermittelt aufgeben werden. Das wird, wenn überhaupt, doch nur ausnahmsweise geschehen. Darum knüpfe ich auch für die seelsorgerliche Einwirkung auf den Einzelnen an dieses Experiment geringe Hoffnungen.

ihm den Blick dafür geschärft, dass Nachfolge und Vorbild Christi mit einander nichts zu thun haben. Aber rein kritisch gehalten, wirkt diese Einsicht nur zerstörend und muss nothwendig unfruchtbar bleiben. Was Christus positiv unter seiner Nachfolge verstanden habe, das kümmert Herrn von Hartmann nicht. Auch wird das Vorbild Christi von ihm ohne Weiteres als absolutes genommen und dann mühelos zerpflückt. Das Christenthum unserer Zeit mag sich vor solcher Kritik fürchten, das Evangelium selbst bleibt von ihr unberührt. Die Nachfolge Jesu in ihrem biblischen Sinne und die Vorbildlichkeit Christi in ihrer biblischen Begrenzung werden von den Hartmannschen Ausstellungen thatsächlich nicht getroffen. Anderseits ist der energische Rückgriff auf die Schrift auch wirklich die einzige Möglichkeit, um ihnen mit Erfolg zu begegnen. Die Kritik, die von Hartmann durch A. Bacmeister[1]) erfahren hat, vermag ich, wenigstens in diesem Punkte, nicht für siegreich anzuerkennen.

Doch ich muss fürchten, mit dieser Kritik der Vorgänger unverstanden zu bleiben, wenn nicht zunächst die Schriftgrundlage, von der aus ich diese Kritik übe, dem Leser dargeboten worden ist. Darüber vgl. § 2 A und § 3ff.

---

§ 2.

Die Werthmesser.

A. Biblizismus.

Vergeblich würde man sich gegen das Zugeständniss sträuben, dass schon im Neuen Testament das Vorbild Christi zu ausgiebiger Verwendung gelangt. Nur das ist zu bestreiten,

[1]) Der Pessimismus und die Sittenlehre, mit besonderer Berücksichtigung von E. von Hartmanns Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins. Gütersloh 1882.

dass der allgemeine Satz „Christus unser Vorbild!“, mit anderen Worten: dass die absolute Vorbildlichkeit Christi oder Christus als Urbild[1]) dort proklamiert würde. Die viel weniger enthaltende Beobachtung, dass Christus als Vorbild im N. T. begegnet, schliesst noch nicht die Erlaubniss ein, daraus einen allgemeinen Satz zu folgern „Christus ist unser sittlich religiöses Vorbild“ (ob nur Vorbild, oder ob auch Vorbild, macht hier keinen Unterschied; die Kompetenzüberschreitung liegt nicht in der Ausschliesslichkeit, sondern in der Verallgemeinerung, trotzdem die modernen Ethiker sich nur gegen jene zu wenden pflegen) und diesen allgemeinen Satz auf eigene Faust in spezieller Anwendung zu verwerthen. Zum mindesten ist jede derartige Anwendung durch den biblischen Vorgang nur insoweit gedeckt, als sie in der gleichen Richtung erfolgt wie in der biblischen Vorlage.

Ich muss hier mit einem sogenannten Gemeinplatz kommen. Nur lasse ich ihn so lange nicht als Gemeinplatz gelten, als er ungeachtet aller theoretischen Anerkennung in der theologischen Praxis nicht beachtet wird. Das neutestamentliche Schriftthum ist nicht im wissenschaftlich theologischen Interesse entstanden und geht deshalb weniger, als wissenschaftliche Theologen leicht voraussetzen, darauf aus, allgemeine Sätze aufzustellen. Allgemeine Sätze liegen der Argumentation überall zu Grunde, aber wo sie uns begegnen, geschieht es in konkreter Anwendung. Infolgedessen ist es Aufgabe theologischer Einsicht, diese allgemeinen Sätze richtig zu erheben und so zu begrenzen, dass sie weder zu allgemein noch zu eng ausfallen. Da sich der Bedeutung des Objekts gemäss jedes Zuviel und jedes Zuwenig hier doppelt rächt, so hat der Systematiker sein immerhin erklärliches Bedürfniss nach runden handlichen Begriffen hintanzuhalten. In heiliger Vorsicht ist auszugehen von

[1]) Dieser Terminus wird freilich von einigen Theologen auch in einem anderen Sinne als dem des unbeschränkten Vorbildes gebraucht. (S. u. hinter § 5.)

der konkreten Anwendung, in der der Gedanke der Vorbildlichkeit Christi uns innerhalb der Schrift begegnet. Denn biblisch ist der Gedanke nur in dieser Anwendung. Trotz des Scheines vom Gegentheil muss gesagt werden, dass die sittliche Vorbildlichkeit Christi in dem schrankenlosen Sinne der modernen Ethiker dem Neuen Testament fremd ist. Ich betone in diesem Zusammenhange das Wort „sittliche“ sowie die „modernen Ethiker“. Ich verwahre mich hier nicht nur gegen die heute prinzipiell überwundene geistlose Nachahmerei, sondern gegen etwas, was immer noch eine anerkannte Macht ist.

Es gilt demnach, wollen wir anders der Schrift wirklich geben, was ihr gebührt, die Zusammenhänge und Beziehungen ins Auge zu fassen, innerhalb deren uns die Aufforderung, Christo als unserem Vorbilde gleich zu werden, in den apostolischen Schriften entgegentritt. Denn zunächst wenigstens ist die Kategorie seiner Vorbildlichkeit nur insoweit biblisch, als in ihrer Anwendung diese ursprünglichen Zusammenhänge und Beziehungen gewahrt bleiben. Nicht als ob wir das Schriftprinzip mit taboritischer Engherzigkeit zu handhaben beabsichtigten. Im Gegentheil weisen wir den Nomismus in jeder Form ausdrücklich ab, auch wenn er sich das täuschende Mäntelchen des Biblizismus umgehängt hätte. Wie aber, wenn sich eine durchgehende Einheitlichkeit jener Zusammenhänge und Beziehungen ergäbe, wie ich eine solche nachzuweisen mich getraue? Dann muss doch wohl im Christusbilde der Apostel etwas liegen, was ein Theologe nicht ignorieren darf und was wie von selbst auf diese Zusammenhänge und Beziehungen zutreibt, sodass sie auch ungesucht immer wieder als die Beherrschenden durchschlagen werden, wo man zu Christus richtig steht. Damit ist dann das Urtheil gegeben, nicht dass andere Beziehungen schriftwidrig und darum verwerflich seien, wohl aber dass diese schriftmässigen Beziehungen durch andere, die nicht von der Schrift, sondern von uns selbst oder von der theologischen Tradition gesetzt sind, niemals

verkürzt werden dürfen. Die Ausübung einer legislatorischen Funktion möchte ich keineswegs zu den apostolischen Befugnissen zählen. Wenn Paulus z. B. für die Frauen in Korinth den Schleier vorschreibt, so darf das nicht zu einer durch die Jahrhunderte gültigen *Lex* gemacht werden. Es ist ein beachtenswerthes Beispiel, mehr nicht. Aber je weniger es sich um örtlich und zeitlich bedingte Aeusserlichkeiten handelt, je mehr wir uns dem Zentrum des Evangeliums nähern, um so beachtenswerther wird das Beispiel der Apostel, am beachtenswerthesten dort, wo sie mehr oder weniger bewusst ihre Stellung zu Christus zum Ausdrucke bringen. Ihr Christusbild hat normativen Werth für alle Jahrhunderte der Kirche. Nun ist jedes Vorbild von dem zugehörigen Bilde, das Vorbild Christi von der Fassung des Christusbildes abhängig. Schon jede Nachahmung der Handlung eines anderen verlangt ein Mittelglied, worohne diese fremde Handlung meine Handlung nicht beeinflussen kann. Ich muss sie erst als meine Vorstellung in mir reproduziert haben, ehe ich sie als meine That aus mir heraussetzen kann[1]). Ebenso muss, wenn eine Persönlichkeit schlechthin als vorbildlich gesetzt wird, zuvor das Bild dieser Persönlichkeit in mir lebendig geworden sein, ehe ich im Stande bin ihr nachzustreben. Indem die lebendige und somit in einer Formel nicht aufgehende Persönlichkeit zum Ideal gestempelt wird, erlebt sie einen Prozess der Versubjektivierung, und bei diesem Prozess wird sie unvermerkt auch inhaltlich alteriert, sei es auch nur durch Ausscheidung des Nichtkonstitutiven. Zwischen den Menschen und ihren Idealen besteht eine von jenen Wechselbeziehungen, die dem mathematischen Kopf das Verständniss der Geschichte so sehr erschweren. Wir beobachten nicht nur, dass das Ideal seinen Verehrer zu sich emporhebt, sondern daneben auch, dass der Mensch das Ideal zu sich herabzieht, nicht zwar zu seiner eigenen arm-

[1]) Zu vgl. G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft II. S. 366. 367.

seligen Wirklichkeit, wohl aber zu seinen anderweitigen Idealen, die fertig sind auch abgesehen von der geschichtlichen Persönlichkeit, in der er ihre Fülle inkarniert glaubt. Das Bewusstsein Idealist zu sein oder sein zu wollen, täuscht leicht durch die Erhebung, die es gewährt, über seine völlige Inhaltlosigkeit. Es genügt nicht Ideale zu haben, es fragt sich vielmehr, wie diese Ideale beschaffen und wie sie begründet sind und welchen Einfluss wir ihnen auf unser Handeln nicht nur, sondern gerade auch auf unser Denken verstatten. Dass es nicht genügt, in Christo das vollendete Ideal zu sehen, sondern dass noch weitere Bedingungen zu erfüllen sind, predigen die Asketen doch deutlich genug. Die haben, zum mindesten seit Basilius d. Gr., Christum, von dem wir kaum etwas anderes so genau wissen, wie dass er kein Asket war, nicht nur als Ideal gelten lassen, sondern geradezu als ihr Ideal geltend gemacht. Sie haben eben die Christusperson ihrem ererbten dualistischen Ideal, der *Vita angelica,* nachträglich angepasst, so gut es gehen wollte. War nun der, den sie als ihr Ideal verehrten, noch wirklich Christus? Ich habe nicht den Muth, darauf mit einem runden Ja zu antworten. Um solche Abwege zu vermeiden, haben wir unser Christusbild beständig aufs Neue an dem der Apostel zu orientieren, da wir einen anderen Christus als den der Apostel nicht gebrauchen können. Und wir können diesen Christus noch heute haben, ohne irgend dem „geschichtlichen Sinn“ zu nahe zu treten, der dagegen aufgeboten zu werden pflegt. Am Christusbilde der Apostel, von dem wir reden, ist der Rahmen, in dem das Bild erscheint, und das Auge, mit dem es angeschaut wird, durchaus nicht belanglos. Vielmehr bestimmt, was Christus für sie ist, nämlich dass er für sie ist, in sehr deutlicher Weise den Gebrauch, den wir die Apostel von dem Vorbilde Christi machen sehen. Und wer sich nicht mit der apostolischen Autorität in der beliebten Aeusserlichkeit abfinden kann, wird diese eigenthümliche Bestimmtheit nicht ausser Acht lassen dürfen. Sie liefert uns unseren einen theo-

logischen Werthmesser für die späteren kirchlichen Ausprägungen der *Imitatio Christi.* Seine genauere Ausführung und Begründung im Einzelnen müssen wir den folgenden Paragraphen vorbehalten.

B. Gesetz und Evangelium.

Ein zweiter Maassstab für unsere Werthurtheile ergiebt sich aus der Erkenntniss des engen Zusammenhanges zwischen Vorbild und Gesetz (s. u. D.). Wird dieser Zusammenhang richtig erfasst und kombiniert mit dem grundlegenden Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, so werden wir von vornherein bewahrt bleiben vor dem Irrthum, von welchem auch ein so geistvoller Beurtheiler wie L. Keller sich nicht hat frei halten können, nämlich überall, wo der Gedanke der Nachfolge — will besagen: der Vorbildlichkeit — Christi auftritt, ein spezifisch evangelisches Wesen wittern zu wollen. Seine „Altevangelischen“ haben ihr wesentliches Merkmal doch in ihrer Stellung zum Gesetz und Vorbilde Christi. Ich habe bei Keller keinen Ausdruck gefunden, der auf eine Unterscheidung von Nachfolge und *Imitatio* schliessen liesse. Freilich unterscheidet er die valdesische Nachfolge Christi von der franziskanischen und stellt jene über diese. Aber der unevangelisch-gesetzliche Charakter der damaligen Nachfolge Christi besteht ja nicht in dem grösseren oder geringeren Zusatz von Weltflüchtigkeit, den man dem Gedanken geben mochte. Was die Valdesier vor den Franziskanern auszeichnet, ist doch nur die biblische Orientiertheit, die sie dem Vorbilde Christi zurückgeben. Aber der biblische Charakter garantiert noch nicht den evangelischen[1]) und ist auch den Valdesiern nicht der Führer dazu geworden. Seinen spezifisch evangelischen Charakter erhält das Vorbild Christi nicht schon durch

[1]) Mit dem Schriftprinzip allein würden die Meisten doch bei Wiclif stehen bleiben, und niemals bis zu Luther vordringen.

die schriftmässige Beziehung auf die werkthätige Nächstenliebe, sondern erst durch seine es innerlich motivierende Beziehung auf die Liebe, die Christus mit seiner Erlösungsthat uns erwiesen hat. Er ist also darin zu finden, dass die von uns geforderte und geübte Liebe nur der Reflex ist der von uns erfahrenen Liebe Christi[1]). Evangelium ist Gabe, und Gesetz ist Vorschrift. Auch das Vorbild ist Vorschrift, wenn auch eigenthümlich modifiziert. Das Vorbild Christi ist zwar nicht die evangelische Form des uns geltenden Gesetzes, wohl aber eine ausschliesslich christliche[2])

[1]) Zum Vorstehenden zu vgl. L. Kellers zahlreiche, unter wechselnden Gesichtpunkten zu diesem Gegenstand seiner Liebe immer wieder zurückkehrende Arbeiten, besonders: Die Reformation und die älteren Reformparteien, sowie: Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Sorgfältig gearbeitete Indices führen leicht auf die einschlägigen Stellen.

[2]) Selbst der Anhänger des Islam kann das ihm geltende Gesetz nicht in die Formel *Imitatio Christi* zusammenfassen, so bedeutsam die Rolle ist, die Christus gerade für die Ethik dieses erneuerten Ebionitismus spielt. Denn Muhammed ist der Erbe der Ebioniten, mit ihm kommt das Judenchristenthum zur weltgeschichtlichen Situation, aber so verdünnt, dass *Imitatio Christi* eine für den Moslem unmögliche Parole bleibt. Freilich hat C. F. Gerok in seinem Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran die Stellen zusammengestellt, in denen Jesus als Vorbild hingestellt werde. Aber einen so umfassenden Gebrauch der Koran übrigens von der Kategorie der Vorbildlichkeit macht (erscheint sie doch als ein wesentliches Stück in der geschichtlichen Mission jedes Propheten), so begründen doch die Stellen, auf die Gerok verweist, keineswegs eine bleibende Bedeutung des Vorbildes Christi. Sure 43 (p. 500 der Wahlschen Uebersetzung) sagt ja freilich aus, dass die Mission Jesu darin bestand, von Gott zu einem Muster der Nachfolge dargestellt zu sein, aber Gott schränkt dies im unmittelbar Folgenden dahin ein, dass er ihn den Israeliten (und gemeint sind doch wohl nur die Israeliten seiner Zeit) als ein Beispiel dargestellt habe. In Sure 3 (p. 50, Wahl) finde ich wohl, dass der Maria von den Engeln der Verkündigung mitgetheilt wird, der von ihr Geborene werde ein frommer Mann sein, aber seine Vorbildlichkeit für andere finde ich durch nichts angedeutet, ebensowenig in den beiden Stellen aus Sure 19 (p. 259. 260, Wahl). Ich verüble es Gerok aber nicht, wenn er sofort die Vorbildlichkeit überall einträgt, wo ein hoher Grad von Vollkommenheit ausgesagt wird, denn diesen vor-

Form desselben, und diesem Umstande scheint die *Imitatio Christi* die Anziehungskraft zu verdanken, die sie allenthalben bewährt hat.

C. Die Gefahr der mechanischen Nachahmung und ihre Abwehr schon durch die Alten.

Ein dritter Maassstab ist nicht rein theologisch, sondern basiert auf der je und je empfundenen Schwierigkeit, die im ethischen Vorbilde als solchem liegt. Dem Modernen wird diese Schwierigkeit am leichtesten verständlich werden durch den Hinweis auf die Goethesche Formel „Vorbilder nicht zum Nachahmen, sondern zum Nachstreben“ [1]). In der modernen Litteratur finden sich gelegentliche Aeusserungen dieser Art, die eine bloss mechanische Nachahmung ausschliessen, sowie lustige und ernste Illustrationen der üblen Folgen dieser Nachahmung nicht selten. Lehrreicher sind doch die Alten. Mit der ὁμοίωσις τῷ θεῷ des Plato (vgl. darüber vor allem Neanders Ausführungen a. a. O.) ist nicht zu rechnen, denn es ist eine ὁμοίωσις ἀγνώστῳ θεῷ. Dasselbe ist von dem ἀκόλουθος (ἀκολούθησον) τῷ θεῷ zu sagen, dem wir später noch unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, denn es hat nachmals wesentlich dazu beigetragen, das ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ moralistisch zu

---

eiligen Schluss machen auch die christlichen Ethiker, zumal seit Ullmanns Buche über die Sündlosigkeit Jesu, in ihrem Schriftbeweis für die Vorbildlichkeit Christi (s. u. hinter § 5).

[1]) Die gangbaren Restriktionen der *Imitatio Christi* beschränken sich auf diesen einen Punkt. Ich widme ihm, abgesehen von einigen Sätzen unter D, diesen besonderen Abschnitt nur, um einige Desiderata an unsere klassischen Philologen zur Sprache zu bringen. Vielleicht liegt die eine oder andere der von mir vermissten Arbeiten bereits vor und ist nur meinem suchenden Auge entgangen. Für jeden Fingerzeig von dieser Seite wäre ich dankbar. Den Theologen gegenüber hebe ich schon hier hervor, dass Tiraden gegen die mechanische Nachahmung als überflüssig künftig in Fortfall kommen dürfen, wenn man das Vorbild Christi in dem von mir unten empfohlenen biblischen Sinne fasst, vorausgesetzt dass man ihn mir als den wirklich und allein Biblischen zugestehen kann.

verflachen und in die *Imitatio Christi* überzuleiten. Dagegen kommt Epiktet mit dem 33. Kapitel seines Enchiridion hier in Betracht[1]):

§ 1. Τάξον τινὰ ἤδη χαρακτῆρα σαυτῷ καὶ τύπον, ὃν φυλάξῃς ἐπί τε σεαυτῷ καὶ ἀνθρώποις ἐντυγχάνων.

§ 13. Ὅταν τινὶ μέλλῃς συμβάλλειν, καὶ μάλιστα τῶν ἐν ὑπεροχῇ δοκούντων, πρόβαλε σαυτῷ, τί ἂν ἐποίησεν ἐν τούτῳ Σωκράτης ἢ Ζήνων· καὶ οὐκ ἀπορήσεις τοῦ χρήσασθαι προσηκόντως τῷ ἐμπεσόντι[2]).

Deutlich verräth Epiktet hier das Bewusstsein, dass jedes Vorbild seine Bedingungen hat, nämlich ein Mindestmaass von sittlichem Takt. Wir dürfen auch sagen, dass er (oder Arrian, von dem die Formulierung stammt) diesen feinen Takt nicht als allgemein besessen voraussetzt, und dass er gerade darum seinem Rathe eine Form giebt, die den Leser zugleich vor der mechanischen Kopie bewahren will. Jedenfalls genügt es ihm nicht, Vorbilder an die Hand zu geben und die fördernde Macht solcher Vorbilder mit den üblichen Phrasen der Popularphilosophen anzupreisen. Vielmehr ist er sich bewusst, dass Vorbilder nicht ohne Weiteres von jedem richtig gehandhabt werden. Darum lässt er es nicht bei § 1 bewenden, sondern fügt den § 13 hinzu und wählt hier einen Ausdruck, der dem Leser helfen soll, seine persönliche Eigenart auch in

---

[1]) A. Bonhöffer „Die Ethik des Stoikers Epiktet" (1894) und Th. Zahn „Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christenthum" (1895) sind auf diese Seite so wenig eingegangen wie E. Hatch, mit dessen Ausführungen (Griechenthum und Christenthum, siebente Vorlesung) ich mich seinerzeit werde aus einander zu setzen haben.

[2]) Hilty („Glück" Bd. I.) giebt die §§ so wieder: § 1. Vergegenwärtige dir einen Charakter, ein Musterbild, wonach zu leben du dir vornimmst, sowohl im privaten als im öffentlichen Leben. § 13. Wenn du dich mit jemandem, ganz besonders mit vornehmen Personen, in Unterhaltung einlassen willst, so stelle dir vor, wie Sokrates oder Zeno sich in diesem Falle benommen haben würden, so wirst du nicht verlegen sein, den eintretenden Umständen gemäss dich zu verhalten.

der Befolgung eines Vorbildes zu wahren. Er soll weder kopieren, noch eine fremde Rolle spielen, sondern durchaus er selbst bleiben. Das Vorbild wird demnach für den Schüler Epiktets eine Stütze seines eigenen Gewissens[1]).

Als Vorbild spielt vor Christus wohl die grösste Rolle Epikur. Von aussen verkannt und verlästert, genoss er innerhalb seiner Schule eine Verehrung, wie sie kaum einem Sokrates zutheilgeworden war. Den Seinen war er schlechthin vorbildlich. Und er, auch ein gewiegter Theoretiker des Vorbildes, liess sich das gefallen, weil er die jedem lebhaft ergriffenen Vorbilde einwohnende sittliche Macht zu schätzen wusste: „Die Verehrung des Weisen ist ein hohes Gut für seinen Verehrer." „Er stellte darum den Satz auf, dass ein jeder einen „vorzüglichen Mann haben müsse, den er liebe und vor Augen „habe bei allem, was er thue. Für Freunde und Schüler war „dieser verehrungswürdige Mann er selbst, weshalb er jene „Lehre auch so fassen konnte: Bei allem, was du thust, denke, „Epikur sähe es[2])." Für das Vorbild entnehmen wir daraus zwei Lehren, Beide allgemein und somit auch für das Vorbild Christi gültig:

1) würdig, zum Vorbilde erwählt zu werden, wird der Verehrte durch seine Vorzüglichkeit, aber
2) als Vorbild kräftig wird der Vorzügliche erst durch die Verehrung, die ihm entgegengetragen wird.

---

[1]) Fraglich ist dabei doch (nur für unseren Zweck von geringem Belang), ob ein solches Vorbild seinen Nachfolger in der That weiter führen wird, als er, abgesehen von diesem Vorbilde, mit der einfachen Befragung seines Gewissens gekommen sein würde. Oder ist vielleicht das die Meinung, dass das Gewissen bei diesen Vorbildern nur in die Schule gehen soll, dass sie aber für den Gereiften ihren Werth verlieren, dass man also ihnen entwachsen kann?

[2]) H. Usener. (Wiener Studien X. S. 185.) Vgl. auch desselben Verfassers „*Epikurea*".

Dass ein Vorbild mit Würde und Natur gehandhabt werden könne, setzt demnach ein Herzensverhältniss zu ihm voraus. Schon von diesem nicht ohne Zuthun der Christen übelbeleumundeten Heiden können wir lernen, dass uns Christus erst etwas geworden sein muss, ehe wir verständigerweise daran denken können, unsere Lebensführung nach seinem Vorbilde einzurichten. Wie Epiktet, so hält auch Epikur die mechanische *Imitatio* schon durch die Fassung seiner Sätze fern, indem er die Wirklichkeit des Vorbildes auflöst in die gedachte Allgegenwart eines Geliebten und das im eigenen Gewissen gegebene Urtheil desselben[1]).

Der vorbildliche Werth der Geschichte überhaupt ist ein alter *Locus communis*[2]). Da wäre es nun von Nutzen, zu erfahren, in wie weit von den Alten bereits die Schwierigkeit empfunden ist, die es hat, Lehren aus der Geschichte zu erheben, die Geschichte in die in ihr enthaltenen Ideen umzusetzen. Der gleichen Schwierigkeit unterliegt ja auch das der Geschichte entnommene Vorbild. Haben die moralisierenden

---

[1]) Epikur verräth ein feineres Eindringen in das Wesen des Vorbildes, als ich es von Epiktet sicher auszusagen wage, der in den angeführten Stellen doch nur einen naheliegenden Missbrauch ausschliessen will. Das epikureische Vorbild kommt dem Gewissen wirklich zu Hülfe und giebt seinem Spruche einen verstärkten Nachdruck, während das Vorbild nach Epiktet mit dem Gewissen nicht nur zusammenwachsen, sondern schliesslich zusammenfallen würde. Epikur bekundet Verständniss der Sache, Epiktet Menschenkenntniss, die ja wesentlich in der Erkenntniss ihrer Fehler besteht. So scheint sich auch in dieser Einzelheit die Grundverschiedenheit der stoischen und epikureischen Schule zu bewähren.

[2]) Einige Fingerzeige verdanke ich der Güte des Herrn Geheimrath Usener in Bonn: „Man darf aus Polybius I 1, wenn man damit das Pro-„oemium Diodors (I 1, 4) vergleicht, den Schluss ziehen, dass dieser *locus* „*communis* zu der Gedankenreihe gehörte, welche schon von den älteren „Historikern herkömmlicher Weise in den Einleitungen zu ihren Geschichts-„werken vorgetragen wurde. Hier wie auch bei Livius *praef.* § 10 und „Cicero *or. pro Arch.* 614 begegnen auch geradezu die Ausdrücke μίμησις, „*imitari.*“

Historiker ihre Leser gegen die Gefahr des blossen Kopierens zu sichern gesucht und wodurch? Ein philologischer Bearbeiter dieser Frage dürfte des Dankes auch der Theologen sicher sein[1]), ein theologischer Dilettant dagegen nur des berechtigten Spottes seitens der Philologen.

D. Gesetz und Vorbild.

(Ich darf hier anhangsweise einen Punkt behandeln, der zwar keinen neuen Werthmesser zu den drei Bisherigen hinzufügt, der aber, so wenig er einen eigenen Paragraphen verdient, gestreift werden muss und sich an dieser Stelle als Ueberleitung zum Folgenden am schicklichsten einfügt.)

Schon aus Punkt B ist klar geworden, dass Vorbild und Gesetz zusammengehören. Diese Zusammengehörigkeit bewährt sich auch darin, dass für Beide analoge Regeln gelten. Gesetze müssen kurz, Vorbilder klar umrissen sein; vor allem aber ist hier wie dort auf Einheitlichkeit zu dringen.

Wenn uns Christus als Vorbild aufgestellt wird, so ist die Voraussetzung, dass wir ihn selbst kennen und verstehen. Kennen lernen wir ihn aus dem Gange seines Lebens, wie uns die Evangelien dieses schildern, verstanden aber haben wir ihn erst, wenn wir die dieses Leben beherrschende Idee erfasst haben, die uns den Schlüssel zu Jesu Herzen giebt und uns erst wirklich ermöglicht, seinem Vorbilde zu folgen. Denn erst von dieser beherrschenden Idee aus empfängt sein Vorbild diejenige Einheitlichkeit, die es für die sittliche Praxis tauglich macht. Ohne eine solche Einheitlichkeit würde das Vorbild Christi die Mängel aller historischen Vorbilder theilen, die

---

[1]) Vor allem Plutarch würde Ergebnisse verheissen, wegen der von ihm gewählten biographischen Form, die nicht nur den vorbildlichen Charakter begünstigt sondern auch mit der Gattung unserer Evangelien sich nahe berührt, sowie wegen der von ihm dargebotenen Vergleichungen innerhalb der einzelnen Heldenpaare, vgl. z. B. *Aemilius Paullus c.* 1 (Vorwort zu Timoleon und Paullus).

Imitatio Christi würde dem Atomismus verfallen, der Atomismus aber ist der gefährlichste Feind aller Ethik. Glücklicherweise giebt es eine solche, die innere Einheit garantierende Idee, und man könnte versuchen, sie von dem Gesetz Christi aus zu erschliessen. Ich führe im Folgenden diesen Versuch nicht ganz bis zu Ende durch, weil ich die Gewissheit meines Resultates auf die Schrift zu gründen vorziehe, die, auf diesen Punkt angesehen, eben dahin führt, wohin der Schluss vom Gesetz Christi auf sein Vorbild.

Wenn der Herr, in Uebereinstimmung und doch im Gegensatz zum Judenthume wenigstens seiner Zeit, sich anschloss an das Doppelgebot der Liebe, dessen getrennt vorgefundene Hälften er zuerst zur Einheit fügte und in dem er sein Gesetz zusammenfasste, so hatte das etwas unendlich Befreiendes. Nicht als ob damit eine Fülle alttestamentlichen Ballastes entfernt wäre, vielmehr blieb das Gesetz des Alten Bundes unangetastet, aber indem Jesus eine zusammenfassende Formulierung gab, ermöglichte er Jedem, der aus seinem Worte die praktische Folgerung ziehen wollte, sich in der Erfüllung des Gesetzes zu üben, ohne durch Kleinlichkeit und Aengstlichkeit an der Peripherie dauernd aufgehalten zu werden. Zu solcher Uebung hatte bis dahin eine gewisse kasuistische Geschultheit und noch etwas mehr gehört, denn das Gesetz war ohne allgemein erkannte Einheitlichkeit und fiel in eine durch rabbinische Aufsätze noch vermehrte Menge einzelner Bestimmungen aus einander. Diese fehlende Einheitlichkeit stellte Jesus durch sein Doppelgebot der Liebe her, das uns wie eine Ueberschrift zum Dekalog anmuthet, thatsächlich aber über diesen inhaltlich weit hinausgreift, und zwar in einer Richtung, die sich schon in der Prophetie des Alten Bundes angekündigt hatte. Denn Jesus hat den Dekalog nicht nur dadurch vertieft (oder, wenn man so will, ihm seine ursprüngliche Tiefe wiedergegeben), dass er, wie namentlich in der Bergpredigt, vom Akt auf die im Akt sich äussernde Gesinnung zurückgreift. Das

Unzulängliche des Dekalogs liegt vielmehr in seinem negativen Tugendideal. (Wir dürfen unser Urtheil nicht durch die uns in Fleisch und Blut übergegangene Erklärung Luthers verwirren lassen, denn Luther ist selber durch die Schule der Propheten und Christi hindurchgegangen und trägt unvermerkt Christum in den Dekalog hinein, wenn er als Christ ihn für Christen auslegt.) Das Tugendideal dagegen, das im Doppelgebote der Liebe seinen Ausdruck findet, ist ein Positives, nicht beschränkt auf Abwesenheit der einzelnen möglichen Verletzungen, sondern sich erstreckend auf Uebung der Gerechtigkeit, nämlich der Liebe zu Gott und dem Nächsten, bzw. der Nächstenliebe um Gottes willen. Diese beiden Gesichtspunkte kann auch der Einfältige jederzeit zusammen festhalten und nach ihnen sein Gesammtverhalten regeln, zumal sie inhaltlich in einem anderen Verhältniss als dem einer schlechthinigen Koordination stehen. So hat Jesus, indem er das Gottesgesetz des Alten Bundes auf eine kurze Form brachte, es dadurch behältlich sowie für das praktische Leben anwendbar (erfüllbar) machte und jede Pflichtenkollision für immer ausschloss, dieses in seiner Negativität bisher unvollständige Gesetz zugleich vollständig gemacht, „erfüllt". Gewiss, es ist durch ihn vertieft und erschwert, aber es ist durch ihn auch vereinfacht und erleichtert. Gesetze, die in Geltung treten wollen, haben die Tendenz auf Kürze und Einheitlichkeit, und diese Bedingung hat Jesus hergestellt.

Vorbilder fallen unter die Regel der Gesetze, sie müssen ebenfalls einheitlich und sie müssen ferner bestimmt umrissen sein. Man kann nicht eine geschichtliche Persönlichkeit schlechthin als nachzuahmendes Vorbild aufstellen, aus solcher Saat würde man Karikatur ernten. Auch Christus bildet, einmal in die Bedingungen des geschichtlichen Lebens eingegangen, hiervon keine Ausnahme. Hier gilt es Ernst zu machen mit der Kenose. Die dem historischen Vorbilde einmal gezogenen Schranken hat auch der Gottmensch nicht gesprengt. Auch

Christus in all seiner Vollkommenheit verträgt keinen Versuch der Kopie. Der als Original geborene Mensch wird es vor Gott zu verantworten haben, wenn er als Kopie stirbt, und sei es selbst als Kopie Christi. Alles was an der Handlungsweise — und die Seinsweise ist der Nachahmung entzogen — eines grossen Menschen gross, eines Edlen edel, eines Guten gut ist, ist doch eben dies, dass er in jedem gegebenen Moment, der so in der ganzen Geschichte noch nicht da war und nicht wiederkehrt, das Richtige (τὸ προσῆκον, Epiktet) denkt, sagt, thut. Macaulay[1]) hat mit Recht für jenen General nur Spott, der nach den berühmtesten Mustern der Kriegsgeschichte sein Heer aufstellte und führte, und es ist Gerechtigkeit in dem Gange der Ereignisse, der diesen General trotz aller treu befolgten Vorbilder gründlich geschlagen werden liess, während die Vorbilder, nach denen er sich richtete, Sieger geblieben waren. Wenn irgendwo, so ist einem Vorbilde gegenüber zu beherzigen: *si duo faciunt idem, non est idem.* Darum behält das Vorbild zur Nacheiferung und selbst zur Nachahmung immer noch seine Berechtigung. Nur ist nöthig zu wissen, worin seine Vorbildlichkeit eigentlich liege. General Galway wäre um die Antwort gewiss nicht verlegen gewesen, seine Vorbilder waren ihm dies für die Kriegführung. Sein Misserfolg zeigt aber, dass diese Fassung nicht speziell genug ist. Ein analoger Misserfolg würde auch uns nicht erspart bleiben, wenn wir, im Begriff, Christum zu unserem Vorbilde zu erwählen, jene Frage allgemein dahin beantworten wollten, er sei uns vorbildlich für die Lebensführung, d. h. er sei uns schlechthin ein allseitiges Vorbild. Wenn die christliche Ethik in der Mehrzahl ihrer modernen Vertreter Christum als sittliches Vorbild schlechthin aufstellt, so pflegt sie neuerdings doch diesen leicht schief zu wendenden Gedanken durch unausgesprochene Voraussetzungen stillschweigend zu modifizieren.

---

[1]) *Works, ed. Lady Trevelian* 1866, V 672.

Da ich diese neueren Ethiker mit in meine historische Darstellung einzubeziehen gedenke, so gehe ich hier auf diese Vorbehalte nicht im Einzelnen ein[1]), aber ich muss selbst welche, und zwar nicht nur stillschweigend, machen und das sittliche Vorbild Christi spezialisieren. Ich thue dies im folgenden Kapitel an der Hand der neutestamentlichen Verfasser, indem ich die Zusammenhänge und Beziehungen untersuche, in denen sie den Gedanken der Vorbildlichkeit Christi vorbringen. Denn ich meine, dass es bei Luthers Urtheil dauernd sein Bewenden haben wird: „Wir halten dafür, dass es nicht vonnöthen sei, „alles zu thun und zu lassen, was Christus gethan und gelassen „hat; sonst müssten wir auch auf dem Meere gehen und alle „Wunder thun, die er gethan hat, wiederum die Ehe lassen „anstehen u. s. w. Was er hat wollen von uns gethan und „gelassen haben, das hat er nicht allein gethan und gelassen, „sondern mit den Worten darauf gedeutet, geboten und ver„boten, wem wir folgen sollen und wem nicht folgen. Darum „lassen wir kein Exempel gelten, auch Christi Exempel „nicht, wo nicht das Wort Gottes dabei ist, welches uns „deutet, wem wir folgen sollen und wem nicht folgen.“ (Walch XX 253.) Gott übernimmt keine Garantie, dass das

[1]) Auch nicht, soweit sie, wie z. B. bei M. Kähler (Die Wissenschaft der christlichen Lehre, von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt) das Richtige herausfühlen und zu Worte kommen lassen. Kählers diesbezügliche Ausführungen sind zu vornehm positiv gehalten, um sich allgemeine Anerkennung zu erzwingen. Sie haben bisher nicht die beabsichtigte Korrektur bewirkt. Sie haben als m. E. unwiderleglich keine Widerlegung gefunden, aber sie haben sich auch nicht durchgesetzt, man hat es vorgezogen, sie zu ignorieren. In der hergebrachten und bequemen Bekämpfung einer mechanischen *Imitatio Christi* giebt es ja keinen billigen Lorbeer mehr zu pflücken, wenn einmal die Liebe innerhalb des Vorbildes Christi zu ihrem Rechte gekommen ist, denn gegen jene Gefahr schützt dann der Inhalt dieses Vorbildes von selbst. Es genügt nicht, die richtige Position auszusprechen; Geltung wird sie nur gewinnen, wenn man die entgegenstehende Falsche stürzt. Und dazu muss man aggressiv vorgehen.

Vorbild Christi uns sicher und recht leiten wird, wenn wir die Handreichung seines Wortes verschmähen.

Der Vorzug, den ein Vorbild vor der Vorschrift des Gesetzes hat, ist unverkennbar, unterliegt aber doch einer erheblichen Einschränkung. Eine zwar abständige, gleichwohl aber auch bei den Modernen noch beliebte Eintheilung gruppiert den ethischen Stoff dreifach, in Pflichten-, Tugend- und Güterlehre. Hier würde das Gesetz stets in der Pflichtenlehre, das Vorbild aber wohl am passendsten in der meist gehaltvolleren Tugendlehre seinen Platz finden. Neben diesen indirekten Beweis zu Gunsten des Vorbildes tritt ein Direkter. Das Gesetz sagt mir nur, was ich thun oder lassen soll, das Beispiel zeigt zugleich, wie ich es anzufangen habe, um vom Falschen loszukommen und das Rechte zu thun. Doch nicht darin allein ist es begründet, wenn das Beispiel eine weit grössere Macht über die Menschen besitzt als das bloss fordernde Gesetz. Vielmehr während das Gesetz ihnen starr als ein Fremdes gegenübersteht, geht das Beispiel, wenigstens das gegenwärtige, nicht bloss historische Beispiel[1]), in sie selbst ein, es hat etwas Ansteckendes, es bewirkt eine Kraftübertragung. Darum giebt es keine wirksamere Verstärkung des Gesetzes als durch das Beispiel. Wo in der Schlacht kein Befehl zum Vorgehen mehr Folge findet, da reisst der Führer seine Leute mit sich fort, indem er selbst vorangeht. Das Widerwort „unmöglich“, das dem Gebot gegenüber sofort auf den Lippen ist, erstirbt vor dem Thatbeweise der Möglichkeit, den das Beispiel liefert[2]).

---

[1]) Ob nicht eine Beziehung denkbar sei, durch die das historische Vorbild diesen Ausfall wieder wettmachen kann, und ob nicht gerade das Vorbild Christi von dieser Beziehung getragen wird und durch dieselbe ein ewig Mögliches und Wirksames bleibt, kann vorerst nur als Frage vorgelegt werden.

[2]) Wieder nur das lebendige Beispiel, während das der Geschichte Entnommene die Ausflucht offen lässt, das Geforderte sei nur unter den in der Vergangenheit eingetroffenen Umständen möglich, aber nicht unter den veränderten Bedingungen der jeweiligen Gegenwart.

Somit wiederholt das Vorbild die Forderung, doch nicht ohne sie zu verstärken. Den darin liegenden unleugbaren Vorzug des Vorbildes vor dem bloss fordernden Gesetze würden wir aber missverstehen, wenn wir, an der Unterscheidung zwischen dem lebendigen Beispiel und dem Vorbilde aus der Vergangenheit achtlos vorübergehend, auf der einen Seite die paulinischen Ausführungen von der Unkraft des Gesetzes uns aneignen, auf der anderen die Allmacht des Vorbildes, und sei es selbst ausschliesslich des Vorbildes Christi, statuieren wollten. So geeignet das Vorbild ist, die im Menschen schlummernden Kräfte zu wecken und in Bewegung zu setzen, so ist es gleichwohl ausser Stande, aus dem Nichts etwas zu schaffen. Neben die nichterfüllte Forderung tritt, und zwar um so entmuthigender je grössere Zuversicht wir auf seine Tragkraft setzten, das unerreichte Ideal. Und schliesslich giebt es gar noch Ideale, vor denen wir rathlos stehen und uns sagen müssen: ich weiss gar nicht, wo und wie ich auch nur einen Anfang machen soll, ihnen nachzustreben; so fremdartig, so wie aus einer anderen Welt muthen sie mich an. Dazu kommt als zweite Einschränkung, dass uns allen das gleiche Sittengesetz gilt, das Vorbild dagegen als Sache der freien Wahl erscheint. Das Letztere ist doch nur am Platze, wo wir in der gleichen Lage uns befinden, vor derselben Aufgabe und Forderung stehen wie der, dessen Vorgang uns zu ihrer Erfüllung verhelfen soll. Wir sehen den Soldaten sein Vorbild unter den Soldaten suchen, den Forscher unter den Forschern, den Diplomaten unter den Diplomaten u. s. w. Wer wäre so anmaassend, das Vorbild Christi sich zuzuziehen? Darf ichs wagen, mit einem „*Homo sum*“ es zu ergreifen, weil der kompetente Richter Jesu, der doch wieder nicht sein kompetenter Beurtheiler war, das „*Ecce homo*“ gesprochen? Christus als Mensch ein Vorbild für mich als Menschen — das würde uns zurückwerfen in die doch schon als unannehmbar erkannte Allgemeinheit und Allseitigkeit seines Vorbildes. Auch war seine wahre Menschheit kaum

wie die Unsere und seine Versuchungen [1]), von denen her er mitleidig ist gegen Angefochtene, den Unseren zwar analog, aber doch dadurch von ihnen unterschieden, dass die lockenden Töne keinen Resonanzboden fanden in ihm. Ihnen gegenüber war sein ablehnendes Verhalten das Gottgefällige, das wissen wir auch ohne sein Vorbild, und in den Unseren zu bestehen hilft uns sein Vorbild wenig. Die Gegner haben gewiss nicht Recht, wenn sie die Gottmenschheit der Kirchenlehre gegen die Vorbildlichkeit Jesu glauben geltend machen zu dürfen, denn die Gottheit Christi hebt seine wahre Menschheit nicht auf, wohl aber bestimmt sie diese wahre Menschheit als eine den Protoplasten vor dem Fall, nicht uns Analoge, und darum bedarf das Vorbild Jesu, wenn es uns gleichwohl gelten soll, einer Begrenzung. Der sündlose Jesus — und an diese Seite seines Wesens, die ihn am schärfsten von uns unterscheidet, die darum am tiefsten uns von vornherein bewusst wird, würde sich unsere *Imitatio* von Anfang an klammern, um niemals von ihr loszukommen — kann nicht als solcher unser Vorbild sein. Und in der That weist uns die Schrift auf etwas anderes hin, worin wir das Vorbildliche an der Erscheinung Jesu zu suchen haben.

---

[1]) Genau dieselben Versuchungen sind, je nachdem er oder wir ihnen gegenüberstehen, sofort Grundverschiedene. Sie trafen ihn ja stets anders vorbereitet, sofern bei ihm von sündiger Bestimmtheit, dem Resultat aus einer sündigen Vergangenheit, nicht die Rede sein kann.

Erstes Kapitel.

Die Imitatio Christi im Neuen Testamente.

§ 3.

Christus selbst über sein Vorbild.

A. Bei den Synoptikern.

Zunächst haben wir den besten Wegweiser an Christo selbst. Wir sind nicht auf Konstruktionen angewiesen, etwa in der Art der oben nicht zu Ende Geführten: Christus fasst sein Gesetz zusammen in dem Doppelgebot der Liebe; der den Pharisäern einen Vorwurf daraus machte, dass Theorie und Praxis bei ihnen sich nicht zum Einklang fügen wollten, bei dem ist dieser Einklang sicher vorhanden gewesen, sein Wesen der Ausdruck seiner Lehre, sein Vorbild die lebensvolle Erfüllung seines Gesetzes, er selbst das rechte Vorbild der Nächstenliebe um Gotteswillen. Der Schluss würde ganz gewiss nicht trügen, wäre aber für die schlichten Leute, für die Christus und mit ihm sein Vorbild doch auch (wenn nicht erst recht) da ist, zu kompliziert. Nur auf diesem Umwege vermittelt, würde das Vorbild Christi kaum zu einer geschichtlichen Bedeutung in der Kirche gelangt sein. Vielmehr dürfen wir uns in erster Linie halten an die wenigen Aussprüche, in denen der Herr sich selbst als Vorbild hinstellt.

Obenan pflegt Mt. 11, 29 namhaft gemacht zu werden:

„lernet von mir“, das dann als „lernet an mir“ verstanden wird. Es ist aber zum mindesten fraglich, ob diese Stelle überhaupt hierher gehört. Entscheiden wir uns dafür, so ist sie besonders charakteristisch, insofern sie neben der Idee der Vorbildlichkeit auch die Andersartige der durch das Zu-Jesu-Kommen begründeten Nachfolge Christi enthalten und zwischen Beiden den Zusammenhang aufstellen würde, dass der (ein) Zweck der Nachfolge Christi die *Imitatio Christi* sei; ausserdem insofern in den Worten „nehmet mein Joch auf euch“ die offene Thür erkennbar wäre, wohindurch die anderwärts immer nur mit der Nachfolge verbundene Kreuztragung in die später so verhängnissvolle Beziehung zur *Imitatio* treten konnte. Denn da ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ als ἓν διὰ δυοῖν zu fassen und es nicht unmöglich ist, in v. 30 an ein Gleiches zu denken und unter dem φορτίον Jesu nicht die Last, die Jesus seinen Schülern auflegt, sondern diejenige zu suchen, die er selbst trägt, sein Kreuz, und endlich auch, in Konsequenz des ἓν διὰ δυοῖν, das ζυγόν Jesu ebenfalls auf sein Kreuz zu beziehen, wobei das in den Kreuztragungssprüchen wiederanklingende ἄρατε zum mindesten nicht hinderlich wirkt, so wäre die Möglichkeit gegeben, die spätere Identifizierung der drei Grössen: Nachfolge, Kreuztragung, *Imitatio* aus einem exegetischen Missverstande dieses Herrenwortes zu erklären. Allerdings aus einem Missverstande, darauf führt schon die Wahrnehmung, dass es in den sonstigen Aussprüchen Jesu über die Kreuztragung in seiner Nachfolge nie heisst: ἀράτω τὸν σταυρόν μου, sondern durchweg: ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. Richtiger werden wir die Vorbildlichkeit Jesu von dem Inhalte dieses Verses ausschliessen [1]), da nach Cremers Vorgang (a. a. O.,

---

[1]) Unter den Neueren verwerthet sie z. B. noch Johannes Weiss (a. a. O. S. 81), ohne sich durch die auch von Grass, dessen Arbeit ihm vorlag, angeführten Gegengründe beirren zu lassen. Er folgt darin dem Vorgange von B. Weiss (Bibl. Theol. d. N. T. § 21d. Ich zitiere durchweg nach der 5. Auflage, da die 6. mir erst während des Druckes zuging.)

s. v. πραΰς) die Worte „denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen“ nicht auf die Lage Jesu zu beziehen sind, sondern auf sein Verhalten gegen die, welche er zu sich einladet. Sie bezeichnen dasjenige an ihm, wodurch er sich den Mühseligen und Beladenen als der rechte Lehrer empfiehlt, nicht aber — wenigstens nicht unmittelbar und zunächst — dasjenige, was sie ihm ablernen sollen.

Indem ich also, dem von mir angeeigneten Grundsatze Luthers gemäss, diese Stelle, so sehr sie meinen Absichten entgegenkommt, vorläufig unverwerthet lasse und sie erst dort berücksichtigen werde, wo sie für die Ineinsbildung von *Imitatio* und Nachfolge Christi geschichtlich wirksam wird, habe ich mich nach anderen Anhaltspunkten in den Reden Jesu umzusehen. Das Resultat meines Suchens sind die zwei Bestimmungen: Liebe und Dienst, die Eine im johanneischen, die Andere in den synoptischen Evangelien hervortretend. Und zwar weisen die Synoptiker im Grunde nur einen hergehörigen Ausspruch Jesu auf: Mt. 20, 26—28 vgl. Mc. 10, 42—44 vgl. Lc. 22, 25—27, jene von Lucas verschobenen Worte, mit denen Jesus den Ehrgeiz der Zebedaiden und zugleich den Unmuth der übrigen Jünger über diese ehrgeizigen Genossen zurechtweist, indem er Beiden zeigt, dass wer im Kreise der Jünger gross sein will, der Diener der Anderen werden muss, eine Weisung, die er alsbald durch sein eigenes Vorbild illustriert. Die ganze Art, wie das Vorbild Jesu an die eigentliche Ermahnung gleichsam nur angehängt wird, deutet nicht auf einen Ersatz, ausdrücklich nicht einmal auf eine Verstärkung des Gebotes durch das Vorbild Jesu, sondern auf eine blosse Illustration. Der Gedanke, dass die wahre Grösse im Dienst besteht, hat, wenn wir uns aus unserer christlichen (ich darf vielleicht hinzusetzen: und friderizianischen; denn die geschichtlich Maassgebenden unter den Hohenzollern haben sich jederzeit mit Wort und That zu diesem Gedanken bekannt) Atmosphäre hinaus und in das damalige

Verständniss der Jünger hineinversetzen, allerdings etwas Befremdendes, und eben das soll ihm genommen werden durch den Hinweis auf das eigene Beispiel Jesu, der, der anerkannt Grösseste in diesem Kreise, dennoch unter seinen Jüngern war wie ein Diener.

Abgesehen von dieser einen Stelle begegnet uns in den synoptischen Evangelien der Anspruch Jesu auf Vorbildlichkeit nicht wieder. Denn wenn im unmittelbar Vorhergehenden Jesus die Zebedaiden fragt, ob sie ertragen können, was ihm bevorsteht, die Taufe, mit der er getauft werden soll, und den Kelch, den er trinken muss, so fällt das als auf ein blosses Widerfahrniss bezogen aus dem ethischen Rahmen hinaus. Die *Imitatio* als das dem ethischen Vorbilde gegenüber gebotene Verhalten fordert *Actio*, nicht *Passio*. Das Leiden kommt uns von aussen, liegt nicht in unserer Hand und soll keineswegs grundsätzlich aufgesucht werden. Den Zebedaiden speziell scheint Jesus hier den Märtyrertod vorauszusagen, und wenigstens an Jakobus hat er sich erfüllt, aber auch dem war Wichtigeres befohlen als auf Grund dieses Herrenwortes nach dem Martyrium zu haschen. In der Form, dass wir bloss leiden, was Jesus litt, ist die Aehnlichkeit mit seinem Leiden ohne ethische Qualität, die kann sie erst bekommen durch die Wendung, die nachmals Petrus seinen Lesern an die Hand gab: leiden, wie Jesus litt. — Eine Wendung, in der sich der Imitationsgedanke nur ein wenig versteckt hielte, könnte ferner in Lc. 9, 55. 56 finden, wer den mangelhaft bezeugten Zusatz des *Textus receptus* als ursprünglich anzunehmen vermöchte. Das bleibt immerhin gewagt und die Annahme einer altkirchlichen Eintragung überwiegend wahrscheinlich, ganz abgesehen davon, dass die Worte Jesu die Zebedaiden nicht sowohl an den Geist erinnern, der sie beseelen sollte, als vielmehr den Geist strafen, aus dem heraus sie soeben geredet haben. — Ganz in Abhängigkeit von einer doch mehr wie strittigen Auslegung vollends würden wir

uns begeben, wenn wir in der Parabel vom barmherzigen Samariter unter dem Samariter Christus verstehen wollten, wodurch dann die Worte: „so gehe hin und thue desgleichen“ zu einem Programm der *Imitatio Christi* würden, wie es sich in solcher Bestimmtheit in den drei ersten Evangelien nicht wiederfindet. Hier ist es einmal wirklich „der geschichtliche Sinn“, was vor einer Auslegung warnt, die bei ihrem ersten Urheber als eine sinnige Anwendung Werth gehabt haben mag, heute aber, wo sie sich auf den Kanzeln forterbt, als eine völlig Verfehlte gekennzeichnet werden muss.

Die Beziehung, in der sich der Christus der Synoptiker als Vorbild aufstellt, ist demnach ausschliesslich die Dienstwilligkeit, und zwar diese im vollen Umfange, nicht nur als von dem Geringeren dem Höheren zu bezeigen, sondern gerade auch umgekehrt.

B. Im vierten Evangelium.

Das johanneische Evangelium liefert, was die Stellenzahl anlangt, keine wesentlich reichere Ausbeute. Auch hier hat das Verhalten, das Jesus von seinen Jüngern verlangt, innerhalb der blossen Nacheiferung nicht Raum. Daher findet sich der Imitationsgedanke nicht vor dem letzten Abend Jesu, erst in seinen den symbolischen Akt der Fusswaschung erläuternden Reden. Während demnach der Gedanke lange zurückgehalten wird, tritt er dafür jetzt mit einer Deutlichkeit und einem Anspruch auf unbedingte *Imitatio* auf wie nirgend bei den Synoptikern. Die Stelle 13, 13—17 ist recht eigentlich die evangelische Grundlage aller Imitatio Christi: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr thut, wie ich euch gethan habe.“ Er hat dieses Beispiel gegeben, indem er seinen Jüngern die Füsse wusch und damit die Liebe symbolisierte, die ihn beseelte und als deren erstes Merkmal wir hervorheben, dass sie auch den niedrigsten und geringsten Dienst nicht versagt. Diese Liebe ist nicht etwas, was nur

an den Höhepunkten des Lebens erwiesen werden könnte, sondern sie hat ihre Stelle im täglichen Leben, in jeder Beziehung von Mensch zu Mensch; sie ist nicht nur bereit, das Leben für andere zu lassen, in einem einmaligen grossen Liebesdienste alles herzugeben und darum sich zu erschöpfen, sondern sie kann auch das Grössere, sie giebt ihr Blut täglich und stündlich tropfenweis her. Gerade durch die Unscheinbarkeit dieser Liebesthat, an die Christus seine *Imitatio* grundleglich anschliesst, wollte er oder hat er wenigstens eine Warnung hinterlassen, seine *Imitatio* nicht einzuschränken auf Zeiten des Martyriums, sondern sie auch und erst recht zu bethätigen in den zumeist kleinen Forderungen des alltäglichen Verkehres. Thatsächlich sehen wir nachher doch auf eine geraume Weile das Martyrium in den Vordergrund treten. Und das ist trotz dieses johanneischen Berichtes nur verständlich. Der überwältigende Eindruck von Golgatha spricht hier mit, aber nicht er allein. So gut wie in Petrus liegt in jedem natürlichen Menschen die Neigung, im gegebenen Moment einem grossen Liebesdienst gegenüber nicht zu versagen, die „Kleinigkeiten“ aber, die gewöhnlich allein an uns herantreten, zurückzustellen. Petrus wollte sein Leben für den Herren lassen, und indem er auf des Hohenpriesters Knecht einhieb, lieferte er den Beweis, dass er in seinem eigenen Sinne Wort zu halten wohl im Stande wäre. Aber das Kleinere konnte er nicht: der sich vor dem Tode nicht fürchtete, fürchtet sich vor einer Dienstmagd und verleugnet seinen Herrn. Wie es damals mit Petrus erging, wiederholt es sich in der späteren Kirche. Der erste Band meines Werkes wird von dem Martyrium und der Askese beherrscht sein; denn diese haben eine Geschichte, die sich schreiben lässt; die unscheinbare Liebesübung dagegen, für die sich der Herr als Vorbild aufstellt, entzieht sich der quellenmässigen Verfolgung, weil sie den Weg in die Quellen sowenig wie in die Moralstatistik findet. Eben ihrer Unscheinbarkeit wegen wird sie nicht für würdig erachtet, der Nachwelt über-

liefert zu werden. Und das ist ganz in ihrem eigenen Sinne, weniger freilich im Sinne dessen, der die Geschichte der *Imitatio Christi* zu schreiben sich anschickt, denn der wird dadurch auf die mehr oder weniger krankhaften Erscheinungen beschränkt, in denen diese *Imitatio* sich ausgelebt hat. Durch die Einbeziehung der Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit in den Rahmen unserer Aufgabe wird für diesen Mangel schwerlich volle Abhülfe zu schaffen sein, denn diese Liebesthätigkeit ist dem Historiker wesentlich auch nur als Organisierte zugänglich und verliert als solche sehr bald die charakteristische Unscheinbarkeit, ganz abgesehen davon, dass jede Organisation die Personhaftigkeit der Liebe beeinträchtigen muss und damit ihren Nerv tötet. Lediglich die patristische Predigt- und Brieflitteratur verspricht auch nach dieser Seite hin einige Andeutungen[1]).

Die Fusswaschung ist eine symbolische Handlung. Indem sie von Jesus als ein παράδειγμα bezeichnet wird, musste es früher oder später zu der Frage kommen, wie man es anzu-

---

[1]) Nur auf einem anderen Wege, dann allerdings weit umfassender, könnte auch der Kirchenhistoriker mit dem Gedanken der echten *Imitatio Christi* rechnen, indem er nämlich das Ganze der Kirchengeschichte als Auswirkung dieses Gedankens versteht und darstellt. Die Mission ist das grosse neutestamentliche Werk der barmherzigen Liebe. Dieser oft ausgesprochene Gedanke (z. B. W. Löhe: Von der Barmherzigkeit, § 36) sollte für die Kirchengeschichte, der so leicht die religiöse Orientiertheit verloren geht, fruchtbar gemacht werden. Die Kirche verdankt ihre Entstehung, ihr Wachsthum, ihren Bestand eben der Mission. Ja, auch ihren Bestand, denn auch die geregelte Gemeindethätigkeit ist nur fortgehende Missionsarbeit. Wir würden für die Kirchengeschichte eine grossartige Einheitlichkeit und eine christlich fruchtbarere Haltung gewinnen. Eine Darstellung, die den Gesichtspunkt durchweg festhielte und im Einzelnen durchführte, dass die Kirche als Produkt der barmherzigen Liebe Christi ein zeugungskräftiges Zeugniss dieser Liebe ist, würde um dieses Gesichtspunktes willen die Thatsachen der Kirchengeschichte nicht zu vergewaltigen brauchen, wenn sie auch manche bei den Profanhistorikern gemachten Anleihen definitiv ihren rechtmässigen Eigenthümern zurückgeben würde.

stellen habe, um diesem παράδειγμα im Sinne Jesu gerecht zu werden. Soll die Handlung kultisch wiederholt werden oder darf man sich damit begnügen, der durch sie symbolisierten Forderung nachzukommen? Gewiss ist die Uebung der Liebespflicht die Hauptsache, und die in die christliche Sitte etwa aufgenommene Fusswaschung darf sich niemals lösen wollen von der Liebe, zu deren mahnendem Symbole sie der Herr gemacht hat. Anderseits wäre doch auch nichts Begründetes dagegen einzuwenden, wenn zur Erinnerung an die von uns immer wieder vergessene Liebespflicht der schöne Brauch erneuert würde, etwa alljährlich am Gründonnerstage, und zwar in den einzelnen Häusern, nicht in den Kirchen, an den eigenen Nächsten, nicht an geladenen Armen. Die Verlesung von Joh. 13, 1—17 würde sein Missverständniss als eines *Opus operatum* fernhalten und einen wirklichen Segen verheissen[1]). Die Sitte hat sich bislang nur in Theilkirchen durchzusetzen vermocht und ist im Abendlande, abgesehen von Klöstern und bischöflichen Hofhaltungen, theilweis als Familienbrauch in Uebung, wofür das Haus Lothringen das bekannteste Beispiel. Ich fühle mich nicht veranlasst, für die Verallgemeinerung dieses Brauches einzutreten, und halte mich daran, dass die erkannte Unmöglichkeit, eine andere Aufforderung Jesu zu seiner *Imitatio* nachzuweisen, die gleiche Wirkung thue, die man sich von der Erneuerung eines für die johanneischen Ge-

[1]) Allerdings haben die römischen Bischöfe, die alljährlich zwölf Bettlern die Füsse wuschen und dabei wohl mehr an die Demuth dachten als an die Liebe, auch von dieser Demuth nicht genug gelernt, um einmal dem Kaiser den Bügel zu halten. (Bengel.) — Auch dass die Fusswaschung ein symbolischer Akt ist, würde, treu festgehalten, vor dem *Opus operatum* bewahren, sofern als der rechte *Imitator* Christi doch nur der gelten könnte, bei dem auch das Nachbild symbolisch wäre wie beim Urheber das Vorbild symbolisch war (vgl. 13, 1). Nicht also als Abfindung mit der Liebespflicht, selbst noch nicht als Mahnung an sie, sondern erst als Ausfluss der wirklich vorhandenen Liebesgesinnung wäre die wiederholte Handlung das von Jesus gesuchte Nachbild seines Thuns.

meinden anzunehmenden Gebrauches versprechen könnte: Belebung der Liebesgesinnung in einer bei aller zahlungsfähigen Liebesthätigkeit liebearmen Zeit.

Die Bedeutung dieses johanneischen Kapitels gerade für meinen Zweck nöthigt mich, meine Auffassung desselben sicher zu stellen. Von befreundeter Seite wird versucht, nicht auf die dienende Liebe, sondern auf die Reinigung alles Gewicht zu legen, indem man das Intermezzo zwischen Jesus und Petrus für die Hauptsache ansieht, namentlich v. 11: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος. Es ist nicht wohl möglich, in diesem Satze das λούεσθαι auf denselben Akt zu beziehen wie das νίπτεσθαι, aber ebensowenig dürfen wir die Beziehungen beider Verba in ganz verschiedener Richtung suchen. Λούειν ist Ausdruck für religiöse Waschung behufs Entsündigung, parallel mit βαπτίζειν, und steht Hebr. 10, 22 direkt für den Taufakt. Die entgegenstehende historische Schwierigkeit zugegeben, die sich doch schliesslich als eine bloss Historiographische herausstellen dürfte, bin ich geneigt, auch hier das vorauszusetzen und dem νίπτειν ebenfalls die Beziehung auf eine Entsündigung zu geben: „wer einmal gewaschen ist, hat nicht noth als nur die Füsse zu waschen, sondern im Ganzen ist er rein“. In der Taufe losgekommen von der sündigen Bestimmtheit unseres Wesens, bedürfen wir der Entschuldung von unserer täglichen Versündigung. Sonst haben wir trotz der grundlegenden Waschung der Taufe keinen Theil an Jesu, und die unvergeben gebliebene tägliche Sünde verdichtet sich wieder zur sündigen Bestimmtheit.

Es ist zuzugeben, dass hier zwei sich kreuzende Betrachtungsweisen vorliegen, die Eine in der Petrusepisode, die Andere in der sonstigen Erzählung, eine Religiöse und eine Ethische, die Johannes nicht ausdrücklich zur Einheit verknüpft hat. Er liess sich daran genügen, dass es Betrachtungsweisen derselben symbolischen Handlung Jesu waren. Johanneisch ist die Eine wie die Andere. Es ist nicht fraglich, dass das Wort:

„ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr thut, wie ich euch gethan habe“ auch auf die in diesem religiösen Sinne verstandene Fusswaschung bezogen werden soll und darf, dass also Jesus, indem er gerade dieses Symbol zum Ausdruck seiner Liebe wählte, zugleich im Auge hat, dass Liebe auf dieser armen Erde Geduld üben müsse mit den Sünden und Schwächen der Brüder, kurz dass er an brüderliche Vermahnung und Vergebung mitdenkt. Freilich muss der Begriff der Vergebung umgebogen werden, sowie wir vom Vorbild auf die Nachbilder übergehen. Was Jesus kann, können wir ihm nicht nachthuen: auf Erden Sünden vergeben, sodass es im Himmel gilt. Wir haben hier keine Machtvollkommenheit, die der Seinigen analog wäre, sondern können, wo die Versündigung sich nicht gegen unsere Person allein richtet, im besten Falle beten wie der erste *Imitator Christi* der Ueberlieferung: „behalte ihm diese Sünde nicht.“ Heute werden in den seltensten Fällen die Bedingungen vorhanden sein, die es uns erlauben, einem Bruder durch unseren seelsorgerlichen Dienst zur göttlichen Vergebung zu verhelfen. Freilich ist dies der grösste Liebesdienst, den der Mensch dem Menschen erweisen kann, dies die wahre Liebe, die den Anderen für die Ewigkeit liebt, dies darum auch eine nothwendige Eigenschaft derjenigen Liebe, die als *Imitatio Christi* will anerkannt werden. Aber doch immer nur eine Eigenschaft der Liebe. Gegen Seelsorge ohne Liebe ist mit Cremer geltend zu machen, dass Jesus durch sein Vorbild den Jüngern einschärft, einander die Füsse zu waschen, nicht den Kopf. Wir verwahren uns gegen jede Betonung der Petrusepisode, die dem ersten Verse dieses johanneischen Kapitels nicht gerecht wird. Dieser erste Vers enthält noch einen weiteren Fingerzeig: die symbolische Handlung symbolisiert die Idee des ganzen Lebens Jesu, und darum dürfen wir jetzt dieses ganze Leben von der Krippe bis zum offenen Grabe unter den Gesichtspunkt eines Vorbildes stellen, aber mit der Ein-

schränkung, dass wir überall auf die Liebe sehen, durch die allein dieses Leben vorbildlich ist.

Nun legen wir auch einen besonderen Nachdruck darauf, dass Jesu Vorbildlichkeit für die Seinen nicht darin besteht, dass sie thuen, wie er gethan hat, sondern wie er ihnen gethan hat. Und er hat sie eben geliebt bis ans Ende. Damit ist für sie sofort die Heiligkeit und Sündlosigkeit Jesu aus dem Vordergrunde seines Vorbildes verdrängt. Sein Vorbild ist nicht das der liebenden Heiligkeit, sondern es ist das der heiligen Liebe[1]). Allerdings der heiligen Liebe, der Liebe, die nicht in falscher Freundlichkeit sich des sittlichen Urtheils begiebt. Wer Ernst damit macht, nach diesem Vorbilde Christi sein Leben zu führen in der Liebe, der wird bald inne werden, dass etwas in ihm ist, was diese Liebe hindert, lähmt und schliesslich tötet, die eigene Sünde, und dass ein solches Liebesleben nur geführt werden kann von dem, der ein gutes Gewissen oder, christlich geredet, Vergebung der Sünden hat, mit anderen Worten: von einem Christen. Er wird auch, wenn ers nur an Treue nicht fehlen lässt, mit der Zeit von Jesu die heilige Liebe lernen, die den Anderen für die Ewigkeit liebt, und die zwar nicht die Fortsetzerin, wohl aber die normale Vermittlerin seines Erlösungswerkes ist. Aber immer bleibts heilige Liebe, nicht liebende Heiligkeit, immer bleibt die Liebe das Beherrschende. Wird dieses Verhältniss zwischen Jesu sündloser Art und liebendem Wirken nicht streng festgehalten, so verschiebt sich nothwendig mit dem Bilde auch das Vorbild Jesu. Es behält die nämlichen Züge, aber sie nehmen einen anderen Ausdruck an, den Niemand den Muth haben darf herbeizuwünschen. Auch kehrt dann sofort die alte Schwierigkeit zurück, dass

[1]) Ich nehme hier Heiligkeit im vulgären Verstande für den bloss ausschliessenden Gegensatz zur Sünde, ohne darum dem biblischen Begriffe zu nahe treten zu wollen, demzufolge die Heiligkeit Gottes auch gerade in der Ueberbrückung dieses Gegensatzes sich bethätigt.

Jesus keinen Kampf gegen die eigene Sünde kannte, wie wir ihn täglich aufs Neue aufnehmen müssen. Wenn wir für diesen Kampf nicht Hülfe suchen im Vorbilde des sündlosen Heilandes, wenn wir diesen Kampf als etwas der *Imitatio Christi* Fremdes empfinden, so sind wir schuldig hervorzuheben, dass er in der Ethik seine Stelle behält und im Christenleben nicht ernst genug genommen werden kann. Nur in der *Imitatio*, nicht in der Ethik hat er zurückzustehen.

Gemäss dem schon öfters hervorgehobenen Zusammenhange zwischen Vorbild und Gesetz leitet Jesus auch in dieser Grundstelle aus seinem Vorbilde ein Gebot ab, v. 14: „wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füsse gewaschen habe, so sollt auch ihr euch unter einander die Füsse waschen“, und im weiteren Verlaufe desselben 13. Kapitels giebt er das gleiche Gebot ohne Bild: „ein neu Gebot gebe ich euch, dass ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebet habe“. (v. 34). Hier, wie auch in der Modifikation 15, 12 begegnet aufs Neue das sittliche Vorbild Christi, sonst auch im vierten Evangelium nicht wieder, denn 14, 19 sowohl wie 15, 18 fällt aus dem ethischen Rahmen und damit aus demjenigen der *Imitatio Christi* heraus. An dem neuen Gebot ist bekanntlich nur die Fundamentierung neu (Cremer), und fundamentiert ist es eben auf das Vorbild Christi. Seinem Inhalte nach ist das „neue Gebot“ auch dem alten Bunde geläufig, „liebet einander!“ ist schon alttestamentlich. Und doch heisst das Gebot ein Neues. Was für eine Liebe gefordert sei, war vorher an einem Beispiele nicht ersichtlich. Nun giebt es ein solches: „wie ich euch geliebet habe“. Wie denn? Seine Liebe setzt ein, wo kein Anspruch vorliegt, ja sie wirkt dem Rechte und der Strafe entgegen. Erlösende Liebe ist es, mit der die erste Wirklichkeit der Liebe von Mensch zu Mensch eintritt. Damit ist ein neuer Maassstab für die alte Forderung gegeben. Wollte man daraus aber folgern, dass, was Jesus Neues gebracht hat und wodurch er uns über den alttestamentlichen Standpunkt

erhebt, in diesem seinem Beispiele beschlossen läge, dann wäre der Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten von geringem Belang. Wir könnten seine ganze Liebe sehen und preisen und ihm doch nicht nachlieben können. Soll Christus uns helfen, so muss er ganz etwas anderes sein als unser Vorbild, als die ideale Verwirklichung des uns geltenden Gesetzes. Sein neues Gebot verlangt von den Jüngern, dass sie sich unter einander lieben, wie er sie geliebt hat. Dass er die Jünger geliebt hat, kommt doch nur diesen zugute, nicht uns. Wenn uns die in Angriff genommene Erfüllung seines Gesetzes, die *Imitatio Christi*, nicht Anlass eines zerrütteten und ewig unbefriedigten inneren Lebens werden soll, so müssen wir hinausgekommen sein über das, was sie heute den „historischen Christus“ nennen, nicht um den „idealen“, sondern um den „lebendigen“ dagegen einzutauschen, der auch der geschichtliche ist. Wir müssen einen Heiland an ihm haben, der nicht nur den Petrus und Johannes, auch nicht nur den Judas, obgleich das schon tröstlicher ist, geliebt hat, sondern uns, uns ganz persönlich. Und das darf uns nicht eine Redensart bleiben, die wir uns aus dem kirchlichen Sprachgebrauch äusserlich angeeignet haben oder die wir uns von der Kanzel her gefallen lassen, auch nicht etwas, was durch weitschichtige exegetische und darauf gegründete spekulative Arbeit uns mühsam vermittelt ist. Erfahren wir doch alle Tage, obwohl wir bei anderen auch in diesem Punkte die Schwäche leichter sehen als bei uns selbst, wie die ehrliche Anstrengung, die wir auf das Eindringen in das Gedankensystem eines Anderen verwenden, uns gern darüber hinwegtäuscht, dass darum ein Gedankengang noch nicht wahr und werthvoll ist, weil wir ihn nachdenkend verstanden. Es sind wenig Biographieen, die nicht in einen Panegyricus auslaufen; sollte das immer daran liegen, dass der Biograph ein wahlverwandtes Objekt gefunden hätte? Jede derartige Selbsttäuschung muss ausgeschlossen sein, die Gewissheit muss auf sich stehen. Wird sie nicht erlangt oder gar

als unerreichbar erkannt, so wird das ganze Christenthum lieber heute als morgen über Bord geworfen. Alle, auch die recht verstandene *Imitatio Christi*, wird dann in sich werthlos. Das blasseste Humanitätsideal reicht dann ebensoweit. Dann bekümmere man sich um Christus so wenig, wie man sich um Sokrates sonderlich kümmert, obgleich wir von Beiden abhängig bleiben kraft des Einflusses, den sie auf die allgemeine Ethik geübt haben. Es giebt aber einen Weg, die Erlösung und damit die Liebe Christi an sich zu erfahren, seines Gnadenstandes gewiss und seines Lebens froh zu werden, einen Weg, für den die theologische Formel lautet: „ich glaube an den heiligen Geist". Dieser Geist Christi, vom Christen weniger angeeignet als ihm gegeben oder durch göttliche Aktivität in ihm erzeugt, ermöglicht es einem Kinde des 19. Jahrhunderts, ohne Unwahrheit und Selbstbetrug zu sagen: „mein Heiland!" und darum ohne Entmuthigung hören, dass dieser Heiland seine eigene Liebe zum Maassstabe der von uns den Brüdern geschuldeten Liebe macht. Denn dieser Maassstab wirkt zugleich als Motiv.

Diese Erkenntniss reicht über die *Imitatio Christi* hinaus und gilt für die gesammte Ethik. Damit sind wir hinaus:

1) über die Auffassung des Christenthumes als einer neuen Heilsordnung in gesetzlicher Form; denn nun haben wir statt der blossen Theonomie, durch Vermittelung der Pneumatonomie, eine wirkliche Autonomie des durch das πνεῦμα ἅγιον bestimmten Menschen [1];
2) über die angebliche Sehnsucht unserer Tage nach „ethischer Predigt"; denn nun geht auch die Ethik des Christenthums nicht mehr in einem Pflichten-

[1]) Dann ist dasjenige auf religiösem Wege für die *Imitatio Christi* erreicht, was G. Simmel (a. a. O. S. 366) aus erkenntnisstheoretischen Gründen aller *Imitatio* zueignen möchte, wenn er sagt: „dass, genau gesprochen, jede Nachahmung eines Dritten doch Nachahmung unserer selbst ist".

systeme auf, nicht im Dekalog und nicht im Liebesgebot, auch nicht in einem wenn auch noch so hochgegriffenen Tugendideal, selbst nicht in der *Imitatio Christi*, sondern sie kann uns Beides, Christenpflicht und Christentugend, nicht mehr vorhalten, ohne zugleich an die Kräfte zu erinnern, die uns zu Gebote stehen, um beiden nachzukommen. So tritt die ganze christliche Ethik durchaus unter den Gesichtspunkt der Güterlehre, sie lässt sich fortan von ihrer religiösen oder, wenn man lieber will, dogmatischen Basis nicht mehr lösen. Denn die Güter, die hier in Betracht kommen und durch deren Besitz einem Christenmenschen die Lösung seiner Aufgabe in der Welt verbürgt ist, bestehen nicht in den Gütern und Ordnungen dieser Welt, auch nicht soweit diese Welt in eine christliche Atmosphäre hineingestellt ist, nicht in Besitz, Bildung, Familie, Staat oder sprachgebräuchlicher Kirche, sondern allein in der Gotteskraft der Erlösung, d. h. im Geistesbesitz. Ohne ihn auch keine gesunde und zumal keine evangelische *Imitatio Christi*.

Nun ist freilich die Wirksamkeit des heiligen Geistes unabhängig von der theologischen Behandlung eines besonderen Lehrstückes mit dieser Ueberschrift. Gleichwohl ist die geschichtliche Gemeinde nicht im Stande, diesen Geist von Geschlecht zu Geschlecht unverkürzt zu vermitteln, wenn es ihr selbst an einer deutlichen Einsicht in das Wesen und die Wirkungsweise dieses Geistes fehlt. So konnte denn auch die Vernachlässigung, die dieses Lehrstück in der alten Kirche bald erlebte, der unfruchtbar trinitarische Zusammenhang [1]), in den dasselbe, wo es eine Berücksichtigung erfuhr, zu früh

[1]) Unfruchtbar darum, weil er die Nebenfrage nach der Persönlichkeit des heiligen Geistes sofort in den Vordergrund rückt und zumeist über sie kaum hinausgelangt.

hineingestellt wurde, nicht ohne Straffolgen bleiben. Das lebensvolle Ineinander von Dogmatik und Ethik wurde zu einem mechanischen Nebeneinander, zum Schaden auch der Ethik. Indem diese als Ganzes sich veräusserlichte, konnte es nicht fehlen, dass auch die *Imitatio Christi* dieses Schicksal theilte. Erst Augustin hat, zwar nicht für die Kirche oder für die Theologie seiner Zeit, wohl aber für sein eigenes inneres Leben und für eine späte Nachwelt sich zurückgefunden zum wirklichen Evangelium, indem er die rechte Beziehung zwischen Dogmatik und Ethik wieder entdeckte und beten lernte: ‚*Da quod iubes*‘. Aber die *Imitatio Christi* blieb trotz Augustin weiter beherrscht von dem ganz anders klingenden: ‚*Fac quod iubeo*‘.

C. Liebe und Dienst als Inhalt des Vorbildes Christi.

Wenn denn aber Dienen der synoptische und Lieben der johanneische Inbegriff der *Imitatio Christi* ist, so fliessen beide Bestimmungen doch schliesslich in Eine zusammen, wie sich das äusserlich schon andeutet in Mt. 23, 10. 11, denn indem hier v. 11 das synoptische Vorbild, jedoch in bloss imperativischer Form, wieder aufnimmt, erinnert v. 10 an Joh. 13, 13. Auch innerlich gehören Dienst und Liebe untrennbar zu einander, wie denn unsere Sprache den Begriff der dienenden Liebe geprägt hat.

Nachträglich wird auch klar, wie glatt Mt. 11, 28—30 sich der sonstigen evangelischen *Imitatio Christi* einfügen würde, wenn wir mit E. v. Hartmann hier ihr Programm sehen dürften. Die Sanftmuth ist eine nothwendige Modifikation der Liebesgesinnung, die Demuth dasjenige, was die Liebe in den Dienst hineinnöthigt. Das Wesen der Liebe ist mit Worten nie treffender ausgedrückt als in dem paulinischen „Sie suchet nicht das Ihre“, das freilich dem grassierenden Ideal einer negativen Korrektheit gegenüber der positiven Ergänzung bedarf: „sondern was des Anderen ist“. Und es ist nie ärger verkannt worden als von den Kindern aller Zeiten, die die Liebe, um

sich der Liebespflicht zu entziehen, in ein Gefühl umgesetzt haben, das auch ohne Ausdruck bleiben könne. Nicht ein Gefühl, sondern eine Gesinnung, und zwar eine Gesinnung, die ihren Ausdruck sucht und deren Sprache nicht Worte sind, sondern Thaten: Dienst und immer wieder Dienst.

Weniger anerkannt [1]), als dass die Liebe den Dienst unerbittlich fordert und der verweigerte oder auch nur nicht geleistete Dienst den Beweis der nicht vorhandenen Liebe gültig führt, ist der nicht kontradiktorische, sondern konträre Gegensatz der Liebe zur Selbstsucht. Wo die Liebe eintritt, da hört das Recht auf, vor ihr tritt die eigene Rechtssphäre ganz in den Hintergrund, sie verliert sich in und an den Anderen. Ueberall sonst in der Welt entsprechen sich Pflichten und Rechte, nur Liebespflichten lassen sich nicht in Rechte umsetzen. Es giebt eine Pflicht der Liebe, derzufolge ich nicht an mich, sondern an den Anderen zu denken haben, und diese Pflicht gilt nicht nur mir, sondern gilt allen. Aber nirgend in der Welt giebt es das entsprechende Recht auf Liebe, seit Christus auf die Geltendmachung dieses Rechtes verzichtet hat. Keinen, der mir Liebe versagt, kann ich darüber verklagen, auch bei Gott nicht. Der Lieblose ladet Schuld auf sich, aber der lieblos Behandelte hat keine andere Gegenmaassregel als jenem die Füsse zu waschen. Diese Aufhebung der Rechtssphäre, ja der Widerspruch gegen sie ist aller Liebe, die diesen Namen verdient, eigenthümlich. Und daraus begreift es sich, dass die Liebe auf dieser Erde ungeeignet ist, das Gesetz einer äusserlich organisierten Gemeinschaft zu werden, weil jede solche Gemeinschaft ihrem Wesen nach die Ordnung der Liebe überordnet. Deshalb hat auch die richtig verstandene *Imitatio Christi* zu keiner Zeit schlechthin die Signatur der geschichtlichen Kirche werden können.

---

[1]) Dafür darf ich mich nachträglich auf die nahezu einstimmige Ablehnung berufen, die R. Sohms maassvolle Posener Thesen jetzt finden.

Dass wir mit der Liebe den rechten Schlüssel zum Herzen Jesu gefunden haben, erprobt sich durch einen Blick auf sein Leben, das allen anderen mehr gehört als ihm selbst. Es war Liebe, die ihn vom Himmel herabführte, Liebe, die ihn in Niedrigkeit kommen liess, nicht zu richten sondern zu retten, Liebe, die ihn den Weg der Niedrigkeit unentwegt festhalten liess bei der Versuchung in der Wüste und von da ab bis ans Kreuz, Liebe zu einer Welt, die auf nichts weniger ein Recht hatte als geliebt zu werden und die seine Liebe nicht mit Liebe lohnte, Liebe sein ganzes Leben, Liebe sein Gesetz und sein Vermächtniss an die Jünger, Liebe auch, was ihn die Satten so hart strafen liess. Ist aber Liebe, wie wir sagen, sein einziges Gesetz, so hat das bedeutungsvolle Konsequenzen für die gesammte Ethik und für die Fassung des Vorbildes Christi im Besonderen. Liebe ist transitiv, Liebe ist positiv. Damit ist jede Selbstgenügsamkeit gerichtet und jede Ethik verdächtig, die sich auf „korrekte“ und „tadellose“ Selbstbewahrung beschränkt[1]). Denn christliche Vollkommenheit ist vollkommene Liebe, Lc. 6, 36 vgl. Mt. 5, 48. Das sind nicht zwei verschiedene Aussprüche Jesu, sondern nur zwei verschiedene Rezensionen desselben Wortes. In der Sphäre des Evangeliums sind Barmherzigkeit (Liebe) und Vollkommenheit synonym geworden[2]). Das hätte ein (leider nicht immer

[1]) Der Fluch über Meros, die Verfluchung im Endgericht, das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden reden deutlich genug.

[2]) Man sollte sich dem nicht mit der Ausflucht des alten Vilmar entziehen (Theologische Moral II. S. 168): „Die Hinweisung auf Gott als den „in Christo Barmherzigen ist enthalten in dem Wort Christi Lc. 6, 36; „und Mt. 5, 48 wird diese auf Grund der göttlichen Barmherzigkeit geübte „menschliche B. als Vollkommenheit dieser Tugend bezeichnet.“ Vielmehr auch nach Paulus (Kol. 3, 14) ist die ἀγάπη der συνδεσμὸς τῆς τελειότητος, das will sagen: dasjenige, wodurch zusammengehalten die anderen Tugenden in ihrer Summe erst die Vollkommenheit ergeben. Und diese einzelnen Tugenden selbst sind alle mehr oder weniger deutlich Modifikationen der Liebe (vgl. 3, 12. 13: ein erbarmendes Herz, Gütigkeit, Demuth, Sanftmuth) und äussern sich in gegenseitigem Ertragen und Vergeben.

bewährter) Schutz sein können gegen ein dauerndes Zurückfallen in pharisäische Selbstgerechtigkeit, die doch stets im falschen Ideal der blossen Korrektheit wurzelt. Das Strebeziel für das christliche Handeln kann, wenn menschliche Vollkommenheit nur in Gestalt vollkommener Liebe verwirklicht wird, nicht mehr die Selbstausbildung zu einer harmonischen Persönlichkeit sein, denn nach dem in der Liebe gegebenen Grundkanon für sein Handeln hat der Christ in jedem Augenblicke sich selbst zu vergessen, aber wer wirklich in der Regel der Liebe Christi einhergeht, bei dem wird das Endergebniss doch nichts anderes sein als eine harmonische Persönlichkeit. Die aber kommt nebenbei zustande als ein Produkt des Wachsthumes, nicht der Mache.

---

§ 4.

Das Vorbild Christi in den Paulusbriefen.

1. Kor. 9, 19 ff. 2. Kor. 4, 5. Gal. 6, 2.

Indem wir uns nunmehr zur apostolischen Brieflitteratur wenden und sie auf die Verwendung des Vorbildes Christi hin ansehen, dürfen wir von vornherein erwarten, die in den Evangelien von Christo selbst vorgezeichnete Linie der Positivität und Transitivität auch hier eingehalten zu sehen. Im allerreichsten Maasse ist das der Fall bei dem nach der herkömmlichen Meinung von dem geschichtlichen Christus so unabhängigen Apostel der Heiden. Die Art, wie das Beispiel Christi von Paulus verwerthet wird, zeigt eine fast auffallende Uebereinstimmung mit den evangelischen Direktiven. Dass diese Uebereinstimmung sich auf ein prinzipielles Festhalten der von Jesu selbst gegebenen Kategorien Liebe und Dienst zurückführe, ist damit noch keineswegs gegeben und sogar wenig wahrscheinlich, insofern wir nirgends finden, dass Paulus

einen überlieferten Ausspruch Christi näher auszuführen beabsichtige. Jenes peinliche Normieren der eigenen Theologie nach dem Worte Jesu, wie es unserer heutigen Arbeit Pflicht ist, dürfen wir bei Paulus und seinen Mitaposteln nicht suchen und thuen darum gut, es auch rücksichtlich der Vorbildlichkeit Christi nicht vorauszusetzen. Diejenige Stelle, die uns den Apostel vielleicht am deutlichsten als echten *Imitator Christi* zeigt, ist 1. Kor. 9, 19ff., und die enthält keinen ausdrücklichen Hinweis auf das Vorbild des Herren. Aehnlich 2. Kor. 4, 5, eine Stelle, in der J. Haussleiter[1]) mit Recht eine *Imitatio Christi* gefunden hat, nämlich seines synoptischen Vorbildes[2]). Wenn wir den Apostel Paulus den evangelischen Direktiven treu bleiben sehen, so beruht das nicht darauf, dass er diese bewusst ausbaute und kritisch alles ausschiede, was nicht als ihr Ausbau gelten könnte, vielmehr haben wir in diesem Zusammenstimmen nur eine Probe zu sehen, in der sich Pauli Christusbild bewährt. Was Christus ihm geworden ist, das hält ihn, ohne dass er sich darum gross zu sorgen brauchte, fest in der Linie Christi. Denn Christus ist ihm, was Christus selbst den Seinen sein will. Weil er von Christus nichts als Liebe erfahren hat, weil er ihn nur kennt als den, von dem er sich geliebt weiss, sich selbst nur als einen ἐλεηθείς, weil ihm die ganze Geschichte dieser Erlösung, in deren Kraft er lebt, eine Geschichte der Liebe Christi ist, kann um dieses seines Christusbildes willen auch kein anderes Christusvorbild ihm geläufig sein als des Christus, der ihn geliebt hat und dessen erfahrene Liebe nun von ihm auf andere zurückstrahlen muss.

---

[1]) Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube, S. 4 Anm. 3.

[2]) Auch in dem Verse Gal. 6, 2, so gut er mit Joh. 13 stimmt, muss eine Beziehung auf das Beispiel Christi erst mit Usteri in den Begriff des νόμος eingetragen haben, wer sie dort ausgesprochen finden will. Streng genommen, findet sich die johanneische Sachparallele zu dem Verse nicht 13, 14, sondern 13, 34.

Eph. 4, 32 — 5, 2.

Eine Hauptstelle für seine Auffassung des Vorbildes Christi und besonders lehrreich ist Eph. 4, 32—5, 2. Die Verse 4, 32 und 5, 1 gehören zusammen. Da greift der Apostel über Christum noch hinaus: „wie Gott euch vergeben hat in Christo Jesu, so vergebet auch ihr einer dem Anderen. Werdet also Gottes Nachahmer als die lieben Kinder.“ Wohlgemerkt: in vergebender Liebe. Und dann geht er über zu Christo: „und wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süssen Geruch“. Im Fortgang aber werden Hurerei, Unreinigkeit und Geiz nicht abgewehrt unter Berufung auf das Beispiel Christi, an dem diese Flecken nicht erfunden wären, sondern „das sollt ihr wissen, dass kein Hurer oder Unreiner oder Geiziger Erbe hat an dem Reich Christi und Gottes“. Es ist doch wohl kaum von ungefähr, dass hier nicht weiter mit der *Imitatio Christi* argumentiert wird. Was den Geiz anlangt, so hat der spätere Gedanke der „Nachfolge des armen Lebens Jesu“ als dem apostolischen Zeitalter fremd zu gelten bis zum immer noch ausstehenden Nachweise des Gegentheils. Was die geschlechtliche Reinheit betrifft, so ist zu ihrer Fundamentierung das Vorbild Christi durchaus ungeeignet. In der Begründung des Cölibates bezw. des Virginitätsideales ist die *Vita angelica* erst zu einer Zeit durch die *Imitatio Christi* abgelöst worden, wo das Christusbild sich bereits verzerrt und verschoben hatte. Dass Verwarnungen wegen dieser dunkelsten Seite menschlicher Sünde in den Briefen der Apostel häufiger begegnen als im Munde Jesu, des Anwaltes der ἁμαρτωλοί, führt sich wohl auf die nachwirkende heidnische Vergangenheit der Adressaten zurück. Wir dürfen annehmen, dass die israelitischen Zeitgenossen Jesu unter der Zucht des Gesetzes zu einer gewissen Höhe geschlechtlicher Reinheit gelangt waren, daher dieser Punkt in den Reden Jesu kaum gestreift zu werden brauchte. Die Sünde, zumal die so schon

offenbare, ins Licht zu stellen und öffentlich zu verdammen, dazu brauchte kein Jesus zu kommen. Den Dienst der Sünde versieht ausreichend das Gesetz, Jesu Amt ist die Lösung von der Sünde, nicht Verurtheilung, sondern Begnadigung auch des offenkundigen und darum der Verachtung anheimgefallenen Sünders. Der Uebergang des Evangeliums an die Heiden stellte die Apostel als die Träger dieses Evangeliums vor eine neue Aufgabe, der gegenüber sie gewiss im Sinne Christi Stellung genommen haben, wenn sie zum Kampfe gegen die Sünde aufriefen und sie damit verurtheilten. Wenn sie dabei das Vorbild Christi nicht verwertheten, so ist diese Zurückhaltung selbst wieder vorbildlich. Nur das in ihren Formulierungen erinnert vielleicht an der Schreiber Herkunft aus dem Judenthume, dass sie bei geschlechtlichen Versündigungen weniger an die verletzte Liebe, an das dem Gemissbrauchten zugefügte Unrecht als an die Schändung des eigenen Leibes denken. In der geschlechtlichen Verirrung sind beide Momente enthalten, aber wenn das ganze Gesetz im Sinne Christi vom Liebesgebote her sein Licht empfangen sollte, so liess sich auch das sechste Gebot in dieses Licht stellen, ingleichen das siebente (der Geiz). Da Paulus, der kein Systemmacher war, das nicht thut, sondern beide Arten der Sünde als idiopathische ansieht, was sie für den ersten Blick ja auch sind, so muss er von v. 3 an das Vorbild Christi aussetzen. Das Liebesgebot schliesst die geschlechtliche Reinheit ein und ist deren einziger nicht bloss der Form nach positiver Ausdruck, denn auch Reinheit ist ein negativer Begriff. Auch die Rücksicht auf die innere Kraftlosigkeit eines negativen Vorbildes könnte an dieser Stelle den Griffel des Paulus geführt haben.

Phil. 2, 1ff.

Nicht minder zeigt Phil. 2,5 und der umgebende Zusammenhang ihn uns als verständnissvollen Bewahrer der evangelischen

Direktiven: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Man könnte in diesem Verse geradezu das Programm einer allgemeinen *Imitatio Christi* sehen. Aber der Gedanke erleidet eine Einschränkung, nicht nur indem er die Gesinnung betont und also einer mechanischen Nachahmung vorbeugt, sondern ganz besonders auch durch den Zusammenhang, der sich im voraufgehenden Verse am deutlichsten ausprägt: „ein jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was des Andern ist", mit anderen Worten: ein jeglicher habe selbstvergessene Liebe, die auf ihr Recht verzichtet, die nichts thut durch Zank und eitle Ehre. Auch Demuth wird gefordert nur im Dienste der Liebe. Paulus sagt nicht: „durch Demuth achtet euch gering", sondern: „durch Demuth achtet euch einer den Anderen höher denn sich selbst". Es ist gleich willkürlich, in diesem Kapitel die Liebe oder die Demuth zu übersehen[1]). Das Verhältniss beider Tugenden ist bekannt. Durch Demuth allein ist noch niemand liebevoll geworden. Liebe dagegen ist immer demüthig, sie blähet sich nicht. Gelegentlich mag Demuth der Weg zur Liebe werden, sofern sie unbewusste Demuth bleibt und nicht als Selbstzweck angesehen wird. Ja, dass ich es sage, auch Demuth ist ein negativer Begriff, und vor Gott gelten nur positive Grössen. Selbst die Demuth bekommt erst Werth, wenn ihr positives Komplement hinzutritt und sie zur Eigenschaft der Liebe wird. Aber mit Vorliebe klammert sich Predigt und Exegese bei dieser Stelle an die Demuth, und nicht ohne einen Schein des Rechtes. Denn

---

[1]) Ich halte meine Position für vollkommen gewahrt, wenn man mir mit D. Schenkel (Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit, S. 297) zugiebt, dass der demüthige Gehorsam, der hier als Grund der Verherrlichung Christi angegeben wird, „allerdings von der Liebe unzertrennlich" ist. Dagegen weiss ich mit dem von Schenkel unmittelbar darangeschlossenen Gedanken, dass in diesem Gefangenschaftsbriefe die Liebe durch den demüthigen Gehorsam abgelöst werde, „weil der Apostel sich jetzt in gleicher Lage fühlt, in welchem *(sic!)* einst der Meister sich befand" angesichts des Kontextes schlechterdings nichts aufzustellen.

im Folgenden malt Paulus den Christus weiter aus, dem wir gleichgesinnt sein sollen, und in dieser Ausführung fehlt die Liebe und jeder nochmalige ausdrückliche Hinweis darauf — höchstens das immer noch umstrittene ,οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγή-σατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ', das die Selbstsucht ausschliesst und damit auf die Liebe hinführt —, aber die Kirche hat eben keinen glücklichen Griff gethan, als sie die Palmsontagsepistel erst mit v. 5 einsetzen liess, denn sein Licht erhält dieser Text nur aus dem Vorhergehenden. Und Paulus hat seine Leser in Philippi im Auge, von denen er voraussetzen darf, dass das Vorhergehende in ihrem Herzen noch nachklinge. Nicht allein das ,ἕκαστος' in v. 4 wird durch das ,ἕκαστος' in v. 5 wieder aufgenommen, sondern auch das ,φρονείτω' blickt zurück auf ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε und τὸ ἓν φρονοῦντες (v. 3). Dieses ,τὸ ἕν', was den Sinn der Philipper gleichmässig erfüllen soll, ist eben das ,ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ', es ist aber zugleich, wie v. 2 bewährt, ἀγάπη.

Röm. 15, 2—7.

Eph. 5 und Phil. 2 sind die klassischen Stellen der paulinischen *Imitatio Christi*, aber sie stehen keineswegs vereinzelt. Röm. 15, 2—7 kehrt das Vorbild Christi wieder, und jetzt würde es uns schon überraschen, wenn wir nicht auch an dieser Stelle die Liebe als das Vorbildliche am Christus hingestellt fänden. Der Friede zwischen den Schwachen, die der Natur mit ängstlicher Scheu gegenüberstehen und den Genuss von Wein und Fleisch meiden, und den Starken im Glauben, die jede Nahrung mit Danksagung geniessen, soll hergestellt, der die christliche Gemeinschaft störende Zank zwischen ihnen beseitigt werden, und das nicht durch ein Machtwort des Paulus, der einer der beiden Richtungen rückhaltlos beipflichtete und seine apostolische Autorität zu ihren Gunsten in die Wagschale würfe. Wir wissen, dass sein eigenes Verhalten ihn den Starken einreihte, aber hätte er für diese die Allein-

berechtigung in der Gemeinde in Anspruch genommen, so wäre dadurch alle Aussicht auf einen wirklichen Frieden vereitelt. Die Schwachen sind um des Gewissens willen Schwache, und die Gewissen lassen sich nicht vergewaltigen. Die Starken sind um des Glaubens willen Starke, und der Glaube lässt sich nicht verbieten und lässt sich nicht binden, ausser durch die Liebe. Darum ist Pauli Auskunft: die Starken sollen Starke, die Schwachen Schwache bleiben, aber die einen so wenig wie die anderen sollen sich selbst zu Gefallen leben. Die Liebe ist die höhere Einheit über den Parteien, die Mutter der christlichen Toleranz. Der Starke würde die Liebe verletzen, sobald das Aergerniss, das sein noch schwacher Bruder an seiner Speise nimmt, ihm anfinge gleichgültig zu werden, der Schwache ebenso, wenn er sein eigenes Gewissen dem starken Bruder aufdrängen wollte und ihm verbieten, was sein nur ihm selbst geltendes Gewissen auch nur ihm selbst verwehrt. Der Eine soll nicht verachten, der Andere nicht richten, Beides um der Liebe willen. Das Vorbild Christi kommt in in diesem Zusammenhange erst da zur Geltung, wo es heisst „wir Starken“, also in c. 15. Das ist charakteristisch, denn wir haben nicht darin seine einzige Erklärung zu suchen, dass den Starken das grössere Opfer der Liebe zugemuthet wird und darum für sie der Imperativ einer Verstärkung bedarf, sondern dürfen hier ebensowohl die Thatsache angedeutet finden, dass das wirksame Vorbild mit dem Gewissen seines Verehrers zusammenwächst, das wirksame Vorbild Christi mit dem paulinischen Gewissen. Deshalb argumentiert Paulus mit dem Vorbilde Christi erst, seit er dazu übergeht, gegen sich selbst und seinesgleichen zu schreiben, sein Gewissen gegen seine Neigung, ich möchte sagen: gegen seinen natürlichen Christenmenschen aufzubieten. Da erst findet der Hinweis Platz: „wir, wir Starken, ich Paulus mit eingeschlossen, sollen nicht an uns selber Gefallen haben, sondern dem Nächsten zu gefallen trachten, denn auch Christus nicht an ihm selber Gefallen

hatte". Aber ist das nicht das von mir eben als kraftlos in Abrede gestellte negative Vorbild Christi? Die Form ist Schein. Einmal giebt das „Sondern" ein kräftiges Gegengewicht nach der positiven Seite, sodann ist zu beachten, dass es sich auch in dieser wie in der synoptischen Grundstelle um ein mehr indirektes Vorbild Christi handelt, das lose angehängt erscheint an eine auch abgesehen davon geltende Entscheidung. Der Gedanke ist keineswegs der:

Christus ist unser Vorbild,
Christus hatte nicht Gefallen an sich selbst,
Ergo: Wir dürfen auch nicht Gefallen an uns selbst haben.

Denn meines Erachtens würde Paulus den Obersatz nicht anerkennen. Vielleicht dürfte der Gedanke eher seine Meinung treffen: was würden wir an und von Christus haben, der doch für euch wie für mich der Werth des Lebens ist, wenn er an sich selbst Gefallen gehabt hätte? Noch zweimal begegnet in demselben Zusammenhange Christus als Norm v. 5 ‚κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν', eine Formel, deren Allgemeinheit auch wieder durch ihre ausgeprägte, an Phil. 2 erinnernde Umgebung bestimmt wird, und v. 7: ‚προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ'. An allen drei Stellen fehlt das Wort „Liebe" und das Wort „Dienst", aber die Sache ist da und wird nur mit Rücksicht auf den Anlass dieser ganzen Ermahnung durch speziellere Ausdrücke wiedergegeben, wie sie gerade für diesen Fall passend erscheinen. Der Freiheit im Ausdruck entspricht auch hier eine Gebundenheit in der Sache. Und nicht nur der Inhalt des Vorbildes Christi deckt sich mit dem Evangelischen, sondern er findet auch die entsprechende Handhabung. ‚Ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς', das ist das Motiv für die Starken, nun auch die Schwachen aufzunehmen. ‚Καθὼς ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς', das ist der Maassstab, ein unendlicher Maassstab, für die dem Gewissen des Nächsten geschuldete Rücksichtnahme.

1. Kor. 10,32—11,1.

Diesem Kapitel inhaltlich zunächst steht 1. Kor. 10, 32 — 11, 1. Die Worte ‚μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ‘ ergänzen zum ersten Male das Vorbild Christi durch dasjenige des Paulus selbst (zu vgl. ferner 1. Kor. 4,15.16, Gal. 4,12, Phil. 3,17; 4,9, 1. Thess. 1,6. 7, 1. Tim. 1,16), gewiss nicht, um die Anforderungen zu ermässigen, als wäre Christi Vorbild den Korinthiern zu hoch. Der Zusatz hat vielmehr eine ähnliche Tendenz wie das „wie ich euch geliebt habe“ in der johanneischen Grundstelle. Wenn dort das Beispiel Christi zeigen wollte, was für eine Liebe gefordert sei, so soll hier die Nebeneinführung des Beispieles Pauli verdeutlichen, was für eine Nachahmung Christi gemeint sei. Worin ahmt denn Paulus Christum nach und stellt auf Grund dessen sich selbst den Korinthiern zum Vorbilde auf? Der Zusammenhang ist dem vorhin Betrachteten des Römerbriefes ausserordentlich ähnlich. Auch hier handelt es sich um Sorglosigkeit oder Peinlichkeit in der Nahrungsfrage. Nur dass es in Korinth nicht wie in Rom asketische Gesichtspunkte waren, was der Gemeinde eine neue Satzung aufdrängen wollte, sondern die mehr levitische Scheu, sich zu verunreinigen durch den Genuss von Opferfleisch. Demgemäss begreift sichs, dass Paulus die ähnliche Aufgabe mit ähnlichen Mitteln durchführt. Er ermahnt also die Korinthier, dass sie kein Aergerniss geben, weder denen, die draussen (Juden und Griechen), noch denen, die drinnen sind (der Gemeinde Gottes). Ein Appell auch an die Schwachen fällt der korinthischen Gemeinde gegenüber fort. Paulus macht sich nur mit den Paulinern zu schaffen. Und die werden das Aergerniss, das sie jetzt ängstlichen Gemüthern geben, vermeiden, wenn sie nach des Apostels Vorgange sich jedermann in allerlei gefällig machen, nicht schwelgen in der Kraft ihres starken Gewissens, sich nicht Selbstzweck sind, sondern den Zweck ihres Lebens darin finden,

auch Anderen Gehülfen ihrer Seligkeit zu werden. Auch Paulus kann von sich sagen, er suche nicht, was ihm selbst, sondern was Vielen fromme, damit sie selig werden, und darum darf er es wagen, auf sein eigenes Vorbild zu verweisen, weil sein eigenes Vorbild sich mit dem Christi deckt, durch das er es auch nachträglich mit drei Worten rechtfertigt. Das konnte er nicht wohl im Römerbrief verwenden, denn den Christen zu Rom war er bisher persönlich unbekannt. Die Korinthier aber hatte er in Christo Jesu gezeugt durch das Evangelium und darum (vgl. 4,16: οὖν) ermahnt er sie: seid meine Nachahmer.

Eph. 4,15f. u. ä. Stellen.

In Dingen, die nicht irgendwie auf der Linie von Liebe und Dienst liegen, stellt Paulus Christi Vorbild gar nicht, sein Eigenes nur mit Reserve auf (zu vgl. 1. Kor. 7, 7)[1]. Auf Liebe und Dienst zielen auch die Stellen Eph. 4, 15. 16; 5, 25, Kol. 3, 12. 13[2], unter denen nur die Erstgenannte noch einiger Worte bedarf. Als den Weg,

[1]) Gegen H. Fr. Th. L. Ernesti: Die Ethik des Apostels Paulus, 3. Aufl. S. 88.

[2]) Daneben giebt es Stellen, die das Vorbild Christi in mehr verhüllter Gestalt enthalten, wie z. B. 2. Kor. 10, 1 παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ. Diese Worte wollen, wie der Zusammenhang mit dem Folgenden ergiebt, nicht sowohl den Korinthiern das Vorbild Christi zur Nachahmung einschärfen, als vielmehr sie zu einem Gehorsam bestimmen, der es dem Paulus ermöglicht, ihnen gegenüber die geziemende πραΰτης und ἐπιεικεία festzuhalten. Diese Eigenschaften sind aber Geziemende aus dem Grunde, weil Christus sich als πραΰς und ἐπιεικής bewiesen hat. An eine Anspielung auf das Herrenwort Mt. 11, 29 zu denken, ist durch das Χριστοῦ statt des dann zu erwartenden Ἰησοῦ ausgeschlossen. Die Normativität Christi für Paulus erweist sich auch hier davon abhängig, dass der Christus sich gegen ihn selbst als πραΰς und ἐπιεικής bewiesen hat, der erhöhte Herr gegen den Verfolger seiner Gemeinde. Gerade auf diese subjektive Bedingtheit des Vorbildes Christi ist Nachdruck zu legen, und sie allein erklärt auch hier, warum nicht Ἰησοῦ steht, sondern Χριστοῦ. An eine dadurch beabsichtigte Ironisierung der Christiner ist nicht zu denken.

um in Christum hineinzuwachsen, bezeichnet sie das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, sodass als das, wofür wir zu sorgen haben, die aufrichtige Liebe erscheint und nicht die Christusähnlichkeit. Man meine nicht, dass diese Beobachtung geringfügig sei. Mag sie den ersten Lesern ferngelegen haben — heute, nachdem die *Imitatio Christi* ihre an Irrwegen reiche Geschichte gehabt hat, ist auch diese Kleinigkeit bedeutsam. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob wir durch die Liebesgesinnung zur Christusähnlichkeit oder umgekehrt von der Christusähnlichkeit zur Liebesgesinnung den Weg suchen. Denn es giebt eben in Folge der vom Imitationsgedanken erlebten Geschichte eine imitierte Christusähnlichkeit, die keineswegs auf dem Wege zur Liebesgesinnung liegt. Die Bestimmung, dass es eben die Liebe ist, worin wir trachten sollen Christo gleich zu werden, ist erfahrungsmässig nicht festgehalten worden. Dadurch ist ein Abweg und die Möglichkeit eines neuen Pharisäerthumes auf dem Boden der *Imitatio Christi* geschaffen worden. Wenn im Vorbilde Christi die Sündlosigkeit voran-, die Liebe zurücktritt, so ergiebt sich eine *Imitatio Christi*, der keine Anerkennung durch die christliche Welt den mangelnden christlichen Charakter verleihen kann.

1. Kor. 15, 49 u. a. Stellen.

Die Reihe beschliessen andere Stellen, in denen nicht von einem Vorbilde Christi die Rede ist, dem wir durch *Imitatio* nachzukommen trachten sollen (Röm. 8, 29, 2. Kor. 3, 18; 4, 10. 11. 14; 13, 3. 4), sondern wo es sich einfach um eine Analogie zwischen Christus und uns sowie um eine keinen Imperativ zulassende Aehnlichkeit im Widerfahrniss handelt (zu vgl. auch 1. Thess. 1, 6. 7; 2, 14. 15). Es versteht sich von selbst, dass hier, ausserhalb des ethischen Zusammenhanges, die Regel der Liebe nicht gilt, die wir sonst unverbrüchlich eingehalten sahen. Endlich gesellt sich zu dieser Gruppe 1. Kor. 15, 49 als eine Stelle, die nachmals und noch in unseren heutigen besten Aus-

gaben fälschlich in eine *Imitatio* umgesetzt worden ist, indem auf dem Wege der auch für die unchristliche (Kol. 2, 18) *Vita angelica* entscheidend gewordenenen Antecipationen Gottes Gabe, die er für die Zeit der Vollendung den Seinen vorbehalten hat, zur menschlichen Aufgabe verflacht wurde. Ist es doch schliesslich dem Reiche Gottes nicht besser ergangen, unsere Zeit baut es, wir wünschen ihr Glück. Gottes Gabe bringt jedesmal Aufgaben mit sich, aber die Gabe selbst kann niemals zur Aufgabe werden; sonst geben wir eben die Gabe auf. —

Mit Rücksicht auf die nachfolgende Entwickelung kann diese paulinische Übersicht nicht abgeschlossen werden, ohne dass noch ein Punkt besondere Betonung findet, über den sich Paulus selbst freilich keine Gedanken gemacht hat. Der Apostel hat nämlich wie jeder Christ, der den Namen verdient, von Christo eine Totalanschauung, die wie seine gesammte Christologie so auch seine Behandlung des Vorbildes Christi beherrscht. Wo er mit diesem Vorbilde operiert, ist nie an einzelne Züge aus der Geschichte Jesu gedacht, ihm schweben noch keine dürftig gesetzlichen Evangelienpredigten vor, sondern immer ist hingewiesen auf das Gesammtwerk des Lebens Jesu. Die grosse That der Liebe, von der aus Paulus argumentiert, ist immer die Erlösung, bald gefasst als die Selbstbestimmung dessen, der ewiger Weise Gott ist zur Menschwerdung zwecks der Erlösung, so Phil. 2, 5ff., 2. Kor. 8, 9, bald allgemeiner und zeitloser wie Eph. 5, 2, wo m. E. doch auch der Gesichtskreis mehr umfasst als das geschichtliche Opfer von Golgatha. Und eben dadurch, dass die grossen Zusammenhänge dem Apostel stets gegenwärtig bleiben, ist seine Behandlung des Vorbildes Christi ihrerseits vorbildlich. Hätte man dieses Erbe des Paulus jederzeit in seinem Werthe zu schätzen gewusst und demgemäss bewahrt — und diese Schätzung hängt nicht von theologischer Erudition und wissenschaftlichem Scharfblicke ab —, so wäre manche spätere Karikatur unterblieben. Dass man es verlieren konnte, ist freilich verständ-

lich. Dem Apostel war der weite Blick Natur, er hat über sein weites Herz und seinen weiten Blick nie reflektiert, sie nie anderen zur Pflicht gemacht, und so haben spätere Geschlechter kraft ihrer religiösen Unkraft eingebüsst, was er nicht ausdrücklich eingeschärft hatte. Sie klebten an den einzelnen Worten, die alte Gefahr jeder Religion, die zur Buchreligion wird.

---

§ 5.

Das Vorbild Christi im übrigen N. T.

Im ersten Petrusbriefe.

Neben die Paulinischen tritt mit besonderer Bedeutsamkeit der erste Petrusbrief, der das Vorbildliche am Leiden Christi heraushebt, klar und doch missverständlich, denn man hat es in der That früh fertig gebracht, ihn misszuverstehen. Nicht die Thatsache, dass Christus gelitten, sondern die Art, wie er sich im Leiden verhalten hat, seine Leidenswilligkeit, die sich in vollendeter Geduld und vollkommenem Gottvertrauen bewährte, macht in den Augen des Petrus das Vorbildliche dieses Leidens aus. Indem damit die Linie von Liebe und Dienst verlassen wird, werden die Bedingungen beachtenswerth, unter denen es geschieht. Man hat sich zu diesem Zwecke zu vergegenwärtigen, wohin die Spitze der petrinischen Polemik in diesem Zusammenhange gerichtet bleibt, nämlich gegen die Anschauung, die seine um des Evangeliums willen bedrängten Leser immer wieder zu beunruhigen droht, die Anschauung: die Glücklichen die Gottgeliebten, die Leidenden die Ungerechten. Diese Anfechtungen schlägt Petrus nieder durch den einfachen Hinweis auf den leidenden Christus. Vom leidenden Christus sagt er, was er sagt, nur im Hinblick auf diese praktischen Anfechtungen. Um ihret-

willen muss er die Reinheit und Sündlosigkeit Jesu hervorheben, und zwar in einem Zusammenhange, wo er Jesum als Vorbild handhabt [1]). Aber wir würden die petrinischen Stellen missdeuten, wenn wir die in ihnen ausgesagte Vorbildlichkeit Jesu in seine Sündlosigkeit setzen wollten. Kein Wort des Apostels, das uns dazu berechtigte. Vielmehr geht seine ganze Ermahnung auf die Leidenswilligkeit. Das Leiden sollen die Gemeinden lernen mit anderen Augen anzusehen. Sie sollen nicht befremdet sein, dass sie, die einen guten Wandel führen, gleichwohl leiden müssen. Das soll sie nicht irre machen in

---

[1]) 1. Petr. 2, 22 bereitet mir allerdings einige Schwierigkeit, die ich nicht durch Anschluss an Nösgen überwinden möchte. Dieser lässt nämlich (Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II. S. 71) den vorbildlichen Zusammenhang mit v. 21 durchaus sein Ende erreichen, sodass die Verse 22—24 die vorbildliche Seite gar nicht mehr hervorheben. Das lässt sich gegenüber der Verknüpfung der Sätze nicht aufrecht erhalten. Allerdings hat der evangelische Theologe das dringendste Interesse daran, dass von v. 24 die Vorbildlichkeit ferngehalten werde, denn da ist von der erlösenden Kraft des Todes Christi die Rede. (Zu vgl. F. L. Steinmeyer: Die Geschichte der Passion des Herrn, 2. Aufl. S. 209.) Ich habe den Eindruck gewonnen, als ob die Relativsätze v. 22, v. 23, v. 24 nur formal koordiniert seien. Einzig v. 23 will den Inhalt des Vorbildes, das uns der leidende Christus zur „Nachfolge“ hinterlassen hat, ausführen, während v. 22 und v. 24 lediglich dazu dienen, das Geduldsmotiv zu verstärken, als welches die Erinnerung an den leidenden Heiland hier verwendet wird. Nur v. 23 redet von dem Verhalten Christi in seinem Leiden, und nur dieses Verhalten kann und soll Gegenstand der *Imitatio* werden; v. 22 dagegen weist darauf hin, was er war, nämlich der Schuldlose, v. 24 ferner darauf, was er den Lesern geworden ist, nämlich der Heiland, sodass v. 24 das „Für uns“, das den Inhalt alles Evangeliums ausmacht, zum Ausdrucke bringt. Bei dieser Fassung kommt für v. 22 auch der Imperativ zum Schweigen, der an sich in jedem Vorbilde liegt. Der Gedanke: seid unschuldig, wie Christus unschuldig war, oder auch: leidet unschuldig, wie Christus litt, ist schon durch die Situation *a limine* ausgeschlossen. Diese Mahnung käme zu spät. Das Leiden ist über die Leser bereits hereingebrochen und die Frage, ob verdient oder unverschuldet, ist thatsächlich so oder so längst definitiv entschieden. Das Einzige, was den Lesern übrig bleibt, ist: von Christus Sanftmuth und Geduld zu lernen.

ihrem Glauben und Gewissen. Sie sollen nicht fragen: wie kann Gott das zulassen, wenn er doch für uns ist? Auch nicht: wo ist unsere uns unbewusste Sünde, um deretwillen uns solches widerfährt? Sondern im Aufblick auf Christum, den Untadeligen und doch Schmerzensmann, soll diese Anfechtung ein für allemal von ihnen überwunden werden. Eigenes Leiden hängt nicht unbedingt mit eigener Sünde zusammen, es kann von fremder Sünde aus über den Unschuldigen kommen. Das hat Christus nicht nur von der Bergpredigt an bis hin zu den johanneischen Abschiedsreden immer wieder betont, das hat er auch selber erfahren in der grossen und kleinen Passion und es in der übernommenen Johannestaufe als eine Gottesordnung freiwillig bejaht. Und wenn Christen gewürdigt werden, in diesem Punkte des Meisters Schicksal zu theilen, so dürfen sie das als besondere Gnade ansehen, die sie nicht nur unbeirrt, sondern wenn auch nicht stolz (gegen J. Weiss) so doch dankbar von Gott hinnehmen. Denn es darf, wofern sie nur wirklich unschuldig leiden, ihnen eine Versiegelung sein, dass sie auf dem rechten Wege, weil auf dem Wege Christi, sind. Diesem Gesichtspunkte, die Angefochtenen zu stärken, sind alle Einzelheiten untergeordnet, die Petrus über das Vorbild des leidenden Christus bringt. Dass die Leidenswilligkeit gerade durch Petrus in Beziehung zum Vorbilde Christi gesetzt worden ist, kann den nicht überraschen, der sich gegenwärtig hält, wie schwer gerade die Nothwendigkeit des Kreuzes seinem natürlichen Menschen eingegangen war. Eben woran er selbst so schwer hatte lernen müssen, darin konnte er nachmals fremder Anfechtung zu Hülfe kommen. Was unsere biblischen Theologien über die petrinische Behandlung des Vorbildes Christi beibringen, dass sich in ihr der Augenzeuge verrathe, „welchem Christus in seinem Verhalten während der leidensvollen Schlusstage seines irdischen Lebens mit allen ihren Erlebnissen noch lebendig vor Augen steht“ (B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T.[5] S. 166 [§ 49a]), ist un-

haltbar und würde sich leicht zu einem Argumente gegen die Autorschaft des Petrus umschmieden lassen[1]). Die so beifällig aufgenommene Ansicht von Weiss lässt sich nicht stützen. In der Autopsie des Petrus kann nicht die Ursache dessen gefunden werden, was das Vorbild Christi, wie er es verwendet, für den von Paulus Herkommenden fremdartig erscheinen lässt. Sondern einmal in dem Anlass seines Schreibens, der ihn bewog, das Vorbild Christi in einen anderen Rahmen zu versetzen, der doch nur scheinbar auch das Bild verändert, und dann in der individuellen Struktur seines Geistes. Denn die besonders spricht dabei mit, wenn Petrus, abweichend von Paulus, sich in einzelne Züge verliert.

In den Johannesbriefen.

Johannes ist der Apostel der Liebe. Dass das Vorbildliche an Christo die dienende, zumal die entschuldende Liebe ist, hat er in dem Berichte von der Fusswaschung herausgestellt. In gewisser Rücksicht ist er des Petrus Geistesverwandter, denn auch seiner Natur ging die Sanftmuth, ohne welche die rettende erlösende Liebe, die auch der Sünden Menge deckt, nicht sein kann, zunächst schwer ein, wie Lc. 9, 54 bestätigt. Gleichwohl wurde sie ihm nachmals zur anderen Natur. Kindlein, liebet einander! soll zuletzt seine einzige Predigt gewesen sein, und doch mahnt das überlieferte Verhältniss zu Kerinth, Liebe und Sanftmuth nicht einfach zu identifizieren. Das Leben, das da Liebe ist, ist auch das Thema des ersten der seinen Namen tragenden Briefe. Darum kein Wunder, wenn auf 2, 6: „wer da saget, er bleibe in Jesu, der muss auch selbst so wandeln,

---

[1]) Dieses nur dann nicht, wenn wir nach Anleitung der vorigen Fussnote in der Grundstelle den Inhalt des Vorbildes auf v. 23 einschränken. Was der enthält, das hat Petrus allerdings nach dem übereinstimmenden Zeugnisse aller vier Evangelisten auf Grund seiner Autopsie sagen können. Aber gewiss ist, dass er nicht unter dem Kreuze gestanden hat.

wie Jesus gewandelt hat“ 2, 7 mit dem Hinweis auf „das alte Gebot“ folgt. Das alte Gebot ist dasselbe, das im Evangelium das neue Gebot hiess. Obgleich ewig neu, ist es mittlerweile zum alten geworden, weil Johannes es seinen Gemeinden immer wieder eingeschärft hat. Wir sind hier ganz in der Luft von Joh. 13. Die Verse 1. Joh. 2, 9—11 zeigen noch einmal, wie Jesus gewandelt hat und wie darum auch die *Imitatores Christi* zu wandeln haben; sein Wandel war eben Liebe. (Zu vgl. auch 3, 11. 23, 2. Joh. 5.) An dieser Stelle kann aus dem „Bleiben in Jesu“ noch nicht argumentiert werden, denn das wurzelt in der Nachfolge, nicht in der *Imitatio Christi.* Die entschuldende Kraft der nachbildlichen Liebe findet übrigens hier nicht den Ausdruck brüderlicher Vermahnung und Vergebung sondern den mehr priesterlichen der Fürbitte (zu vgl. 5, 16), eine Wendung, die nach dem auf S. 48 Bemerkten als keineswegs zufällig erscheint [1]).

Im Jacobusbriefe.

Jacobus betont nicht nur das Liebesgebot (2, 8) als das königliche Gebot, sondern wendet sich auch energisch gegen die negative Ethik der blossen Selbstbewahrung: εἰδότι καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν (4, 7), ein Satz, durch den er alle Winkelzüge abschneidet, in denen das menschliche Herz dem Liebesgebot gegenüber so erfinderisch ist. Wie gern führt unser negatives Herz [2]) die negativen Maassstäbe wieder ein

[1]) B. Weiss a. a. O. S. 621 (§ 147 b Anm. 6) gewinnt aus 3, 5. 6 auch das Vorbild Christi als des Sündlosen. Mit klaren Worten steht das in diesen Versen nicht, aber die Gedankenverbindung leitet allerdings auf eine derartige Vorstellung. Dieselbe wird sich jedoch immer in der vorsichtigen Fassung zu bewegen haben, die B. Weiss ihr giebt: „Die Erkenntniss Christi als des Sündlosen wird von selbst normgebend für „unseren Wandel, der dadurch auch ein sündloser werden muss.“ Da diese Fassung jede bewusste *Imitatio* ausschliesst, darf ich sie als meine Position nicht gefährdend unbeanstandet lassen.

[2]) Weder Mt. 7, 12 noch Lc. 6, 31 haben sich im Volksmunde einbürgern können, sondern nur die negative Wendung Tob. 4, 16.

und beruhigt sich dabei, wenn wir nur nicht geradezu lieblos handeln, die Liebespflicht nur nicht offenkundig verletzen. Dem tritt der Verfasser entgegen und weist durch den angeführten sowie die unmittelbar folgenden Verse darauf hin, dass nicht geübte Liebe schon Verletzung der Liebe ist, dass die Liebe verletzt wird nicht nur durch den ausgesprochenen Hass, sondern schon durch die mehr farblose Lieblosigkeit. Auch der rechtmässig besessene Reichthum wird in den Augen des Jacobus mottenfrässig, wenn er nicht zu Nutz der Brüder verwendet wird. (Ad. Schlatter.) Die sozialen Ausführungen der Schlusskapitel greifen nicht ausdrücklich auf das königliche Gebot zurück, aber wer wollte leugnen, dass sie gleichwohl nur Anwendung dieses Gebotes auf die einzelnen Verhältnisse des Lebens sind? Das Beispiel Christi jedoch, für die Urgemeinde so eng mit dem Liebesgebote verbunden, tritt bei Jacobus zurück. Die προςωποληµψία (2, 1 ff.) wird nicht durch den Hinweis auf die Leutseligkeit Jesu verurtheilt, aber doch durch einen der evangelischen und paulinischen *Imitatio Christi* benachbarten Gedankengang[1]). Und wie könnte es anders sein, wenn doch gerade in diesem Zusammenhange das königliche Gebot der Nächstenliebe geltend gemacht wird. Aber die Formel „Vorbild Christi“ findet Jacobus nicht, kommt ihr auch in der Wahl seiner Ausdrücke keineswegs nahe[2]). Darum sind seine

[1]) Es ist auch zu beachten, dass der Name Jesu Christi, abgesehen von der Ueberschrift, in diesem Briefe nur ein einziges Mal und zwar gerade an dieser Stelle vorkommt.

[2]) Anderseits ist aus 5, 17 (Ἡλείας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν) natürlich nicht zu folgern, dass er das Vorbild Christi mit Bewusstsein umginge. — Τὸ τέλος κυρίου (5, 11) wird richtiger als auf das Lebensende Jesu auf den Ausgang bezogen, welchen Gott der Geduldsprobe Hiobs bereitete. So auch H. von Soden (bei Holtzmann: Handkommentar III. 2 S. 188, wo auch die Gründe). Allerdings hält das ‚εἴδετε‘ die entgegengesetzte Möglichkeit wenigstens offen. Auch ist von Soden seiner Sache selbst nicht ganz sicher, denn S. 139 hatte er zu 1. Petr. 2, 21—25 noch behauptet: „Die Verwerthung des Leidens Christi findet sich ausser „in unserem Briefe (vgl. noch 3, 18, 4, 1) 1. Th. 1, 6, Phil. 2, 5, Hebr. 12, 2,

Ausführungen nur um so werthvoller, weil um so geeigneter, einen Blick in die innere Begründung der biblischen *Imitatio Christi* zu eröffnen. Es giebt vielleicht keine andere Stelle im neutestamentlichen Schriftthum, die so scharf wie 2, 1—9 die spätere kirchliche *Imitatio* strafte. Besser, mit Jacobus den Ausdruck entbehren und die Sache unverkürzt bewahren als mit den Späteren den Ausdruck in Ehren halten und ein Fremdes darunter verbergen.

Beim *Anonymus ad Hebraeos.*

Der Brief an die Hebräer dreht das ganze bisher betrachtete Verhältniss um. Nicht dass wir erhöht werden sollen zur Aehnlichkeit Christi, sondern dass Christus sich erniedrigt hat und ist geworden wie unsereiner, versuchlich und leidensfähig, ist der dem Verfasser geläufige Gesichtspunkt. Es ist gewiss richtig, dass der Hebräerbrief die wahre Menschheit des Herrn energischer hervorhebt als irgend ein anderes Buch im Neuen Testamente. Damit steht auch in Zusammenhang, dass reiche Anspielungen auf Details aus der Geschichte Jesu einfliessen. Aber diese Details werden mit nur einer Ausnahme nicht unter den vorbildlichen Gesichtspunkt gestellt. Die wahre Menschheit des Herrn und seine Vorbildlichkeit bedingen sich nicht gegenseitig. Zwar diese hat jene zur Voraussetzung, aber der Werth der wahren Menschheit geht nicht darin auf, dass

„2. Th. 3, 5, *Jac. 5, 11.*“ Und in diesem Falle würde der ὅτι-Satz Beachtung verdienen, der sich gewiss gänzlich unreflektiert einstellt. Nicht als ob Jacobus Jesu Vorbild von dem Hiobs hätte fein abgrenzen und ihm einen Vorzug hätte ängstlich zuwenden wollen, weil es doch nicht recht sei, Beide kurzerhand auf eine Linie zu stellen. Sondern er bringt es einfach nicht fertig, was auch unfruchtbar wäre, Jesum als Vorbild der Geduld aufzustellen ohne jeden Hinweis auf das, was auch uns zur Geduld verhilft. Dazu ist ein blosses geschichtliches oder heilsgeschichtliches Vorbild ebenso ungeeignet wie das kahle Geduldpredigen. Nicht dass ein Anderer geduldig war, sondern, dass er mir zu gute geduldig war, wäre ein wirksames Motiv der Nachahmung, und das wäre hier benutzt.

sie Christum als Vorbild ermöglicht, sondern ist wesentlich ein religiöser. Den Heiland will der Verfasser zeigen, der hohenpriesterlich helfen kann und will, nicht das Vorbild, das zunächst begeistern mag, endlich aber beschämen müsste. Muth will er machen, nicht die Muthlosigkeit nähren. Erst nachträglich (12, 1—5) stellt er Jesum auch als Vorbild heraus, und zwar bezieht er dieses Vorbild auf die Geduld im gottverordneten Kampfe des Lebens. Das hat eine durchaus individuelle Begründung in dem bekannten Anlasse dieses Schreibens, dessen Leser wie diejenigen des ersten Petrusbriefes mitten in der Anfechtung standen. Den ἀρχηγὸς τῆς πίστεως als den ersten Gläubigen zu fassen statt als den schöpferischen Begründer unseres Glaubens, liegt noch immer kein Anlass vor (zu vgl. auch Cremer a. a. O. S. 180. 181), und der Ausdruck hat somit keine Beziehung zum Imitationsgedanken.

In den kanonischen *Acta apostolorum.*

Ebenso dürfen wir die Apostelgeschichte kurz abthuen. Mit ihrem Prooemium würde sie eine ganz besondere Berücksichtigung verdienen, wenn das ἤρξατο in 1, 1 nicht pleonastisch zu fassen wäre. In diesem Falle wäre der Gedanke: Christus hat angefangen, die Apostel vollendet. Damit träte die Apostelgeschichte — und weiterhin die ganze Kirchengeschichte — unter den Gesichtspunkt einer Fortsetzung des Werkes Christi, die folgerichtig im Geiste und nach dem Vorbilde des Begründers zu betreiben wäre. Der Sprachgebrauch des Lucas macht aber die ganze Auffassung unwahrscheinlich, und auch wer dem statistischen Verfahren moderner Philologie mit wohl angebrachter Vorsicht gegenübersteht, wird sich doch dem anderen Gegenargumente nicht ganz verschliessen, dass die nachfolgende Darstellung dem im voraus angedeuteten Grundgedanken wenig entsprechen würde. Ausser den letzten Worten des Stephanus, die an das erste und letzte der überlieferten Worte Jesu am Kreuz gemahnen und die ich später im Zusammen-

hange mit dem Märtyrerthum zu behandeln hoffe, findet sich nichts, was ungesucht das Vorbild Christi in die Erinnerung riefe [1]). —

Wenn wir so Christum durchgehends als Lebensgesetz gehandhabt finden, so bedarf diese Erkenntniss doch der Einschränkung dahin: nicht nur als Gesetz, aber auch als Gesetz. Irgend eine Art von Nomismus haben die Apostel Jesu gegenüber nicht gekannt. Es ist im Gegentheil erstaunlich, mit welcher Freiheit sich der Apostelkreis dem Herrn gegenüber bewegt. Jesus setzt das Abendmahl, die Taufe ein, er spricht das Vaterunser und händigt es den Jüngern als sein Gebet aus, und doch ist der Wortlaut nirgend einhellig überliefert, und auf das Herrengebet findet sich auch nicht eine Verweisung in den Briefen. So bestimmt der Rückgriff auf den Christus ist, so bildet doch nicht der Spruch, den er gesprochen, den Text, an welchem Paulus etwa den Rechtfertigungsgedanken entwickelte. Auch ohne das weiss er sich an Jesum gebunden. Um Jesu willen kann er nicht anders schreiben, als er schreibt. Aber diese Abhängigkeit besteht nicht darin, dass das λόγιον τοῦ κυρίου als Gesetz und demgemäss als Text gehandhabt würde. Der Römerbrief enthält Pauli eigene Gedanken und ist doch im Sinne Christi, mit dem sich sein Apostel pneumatisch eins weiss. Die apostolischen Männer reden und handeln nicht, wie Christus geredet und gehandelt hat oder haben würde, in einer äusserlichen Nachahmerei. (Ad. Schlatter.) Sie sind ganz sie selbst, nur dass ihr Selbst energisch vom Christus her bestimmt ist [2]).

---

[1]) Wenn man sucht, findet man freilich mehr, sofern die Apostel auf Schritt und Tritt den Einfluss Jesu verrathen, unter dem sie gestanden haben und stehen. Von *Imitatio* ist dabei nicht die Rede.

[2]) Versteht sich, ist dies nur möglich auf Grund einer transitiven Beziehung, die der Christus zu ihnen hat; und diese erscheint gegeben in seiner erlösenden Liebe. Ich halte es für nöthig, dies den von Schlatter gehörten Ausführungen hinzuzufügen, denn ich möchte nicht den Nomismus in einer Form ausgeschlossen haben, die selbst als nomistisch gedeutet werden könnte.

Exkurs: Zur Urbildlichkeit Christi bei den neueren Ethikern.

Christus als Urbild begegnet in den Darstellungen des christlichen Systemes, soviel ich sehe, wieder seit Schleiermacher, ist aber in den Vordergrund getreten erst seit Ullmanns oft aufgelegter Monographie über die Sündlosigkeit Jesu. Dass wir es hier mit einer Art Spuk zu thun haben, mit einem theologischen Gespenst, das ergiebt sich schon aus der Beobachtung, dass so viele verschiedene Begriffe damit verbunden werden. Die Massivität des Gedankens, dass im Leben des Erlösers sich die Summe aller christlichen Einzelleben zusammenfasse, mag für bestimmte dogmatische Zwecke sich als bequem erweisen, immer werden wir doch sagen müssen, angesichts der Abenteuerlichkeit und Unvollziehbarkeit dieser Vorstellung, dass jene dogmatischen Zwecke in der That nicht erreicht sind, so lange diese Art von Urbildlichkeit Christi zu ihrer Gewinnung wesentlich beigetragen hat. Wird das Urbild Jesu aber zu seinem Vorbilde in Beziehung und damit in den ethischen Zusammenhang versetzt, so gehen hier drei Möglichkeiten aus einander:

1. Das Vorbild erhebt sich zum Urbild, indem das kausative Moment hinzutritt. Christus als unser Vorbild ist darum zugleich urbildlich für den Christen, weil dasjenige, worin er vorbildlich ist, seine erstmalige Verwirklichung eben in Christo gefunden hat und weil jede fernere Verwirklichung davon erst durch die in Christo geschehene Erste ermöglicht ist und ohne den motivierenden Zusammenhang mit ihr nicht gedacht werden kann. (So z. B. Kähler.) Dann ist also nur der Terminus gewechselt und dasjenige, was ich unter § 3B ausgeführt habe, nämlich die Zeugungs- und Tragkraft des Vorbildes Christi, gleich durch den Terminus selbst zum Ausdrucke gebracht. Urbildlichkeit ist dann wesent-

lich nur ein evangelischeres Wort für Vorbildlichkeit. Aber dieser neue Ausdruck giebt uns doch nicht sofort ein Recht, das Ziel: werden zu wollen, wie Christus uns haben wollte, mit dem Allgemeineren zu vertauschen: werden zu wollen, wie Christus war. In diesem Gebrauche des Begriffes Urbild liegt nichts Verallgemeinerndes, er entbindet nicht von der Pflicht heiliger Vorsicht, mit der es den Inhalt des Vorbildes bzw. der Urbildlichkeit Christi zu ermitteln gilt. Dagegen hilft auch keine Berufung auf den paulinischen Gedanken vom zweiten, dem himmlischen Adam. Denn der lässt sich in keinen Imperativ zwängen und darum für die Ethik nicht fruchtbar machen. Im Diesseits, von vorn gesehen, lässt er rathlos, drüben wird man ihn besser verstehen und vielleicht rückblickend auch irdische Anfänge seiner Verwirklichung finden. Jedenfalls gehört er nicht der Sphäre unseres Zweckesetzens an.

2. Für Ullmann ist mit der Sündlosigkeit Jesu seine Urbildlichkeit ohne Weiteres gegeben. Ob er dabei einen Unterschied zwischen Vorbildlichkeit und Urbildlichkeit überhaupt gelten lässt, kann ich nicht herausfinden, vermuthe aber, dass er nicht wesentlich anders zur Sache steht wie A. Wuttke, der Beides unbedenklich zusammenwirft und dessen Schriftbeweis für die Urbildlichkeit Christi (Sittenlehre, 3. Aufl., besorgt von L. Schulze, II. S. 165) ich mittheile, weil von hier aus ein besonders grelles Licht auf die Verschwommenheit des Begriffes und seine mangelhafte Begründung in der Schrift fällt: „Es ist nicht nur der in „Christo sich offenbarende Gottessohn, der uns als heiliges Vor„bild, als das reine Abbild Gottes erscheint, es ist vor allem „der heilige Menschensohn, der in allem uns gleich geworden „ist, ausser der Sünde, und er ist dieses Urbild (*sic!*) nicht „bloss für den Menschen an sich, abgesehen von der Sünde, „sondern auch für uns, die wir in der Welt der Sünde leben, „vor allem in seinem leidenden Gehorsam, in seiner Geduld, in „seinem Muth, in allen Anfechtungen von seiten der sündigen

„Welt (Mt. 4, 1 ff. [*sic!*]; Phil. 2, 6 ff. (!!); 1. Petr. 2, 21 ff.; Hebr. „5, 8 (!), 12, 2). — Als vollkommenes sittliches Vorbild stellt „Christus sich selbst hin (Joh. 8, 46 (?); 15, 10; vgl. 1. Joh. 3, 5; „1. Petr. 1, 19; 2. Kor. 5, 21 (?); Hebr. 4, 15; 7, 26) und zwar zu„gleich (*sic!*) als das vollkommene Ebenbild des unsichtbaren „Vaters (Joh. 14, 9; Kol. 1, 15; vgl. 2. Kor. 4, 4), und fasst „alle christliche Sittlichkeit zusammen in seiner „Nachfolge (*sic!*) (Mt. 8,22; 11,29 (!); 16,24; 19,21; Joh. 8,12; „12, 26; 13, 15 (!); 1. Joh. 2, 6 (!); Phil. 2, 5 (!); Eph. 4, 13 (!); „5, 2 (!); 1. Petr. 2, 21 ff. (!))." Dass diese vier Reihen von Schriftzitaten nicht dasjenige ergeben, was uns als ihr Ergebniss angeboten wird, darf ich der Beurtheilung meiner Leser überlassen. Das πρῶτον ψεῦδος ist die Eintragung des Gesichtspunktes der Vorbildlichkeit in Stellen, die ihn nicht vertragen. Auch die nicht ausdrücklich von mir beanstandeten Stellen vertragen keine Probe. So kann z. B. der Gedanke von Joh. 15, 10 da nicht deutlich erfasst sein, wo man ihn so verwenden kann, wie Wuttke thut. „Ich habe die Gebote meines Vaters gehalten und bin darum von ihm geliebt geblieben"; „haltet ihr meine Gebote, dann werde ich euch stets weiterlieben": das sind die beiden Gedanken, die Christus hier durch καθώς verbindet. Neben dem, dass er sich in Analogie zum Vater stellt, verschwindet fast ganz das nur in einem Viertel des Verses zum Ausdruck kommende Geltendmachen der eigenen Treue gegen die Gebote des Vaters als Maassstab der von den Jüngern erwarteten Treue gegen die Gebote — Christi. Ich gebe zu, dass, wer das eigene Verhalten zum Maassstabe der Forderungen macht, die er an andere stellt, sich damit Vorbildlichkeit beilegt, sowie dass, wer die Gebote Gottes gehalten hat, damit sittlich vollkommen ist. Gleichwohl ist die Folgerung, dass Christus sich mit diesem Worte als vollkommenes sittliches Vorbild (= Urbild) hinstelle, wenn überhaupt berechtigt, so doch praktisch werthlos, so lange dieser Begriff seine Inhaltsleere bewahrt, solange man dem Inhalte der Gebote Christi nicht zu

seinem Rechte verhilft. Dieser Inhalt kann aber nicht in erster Linie „im leidenden Gehorsam, in der Geduld, im Muth in allen Anfechtungen von seiten der sündigen Welt" gefunden werden. Das Bezogensein des Vorbildes Christi auf seine Liebe, speziell seine erlösende Liebe, lässt sich nicht verkürzen.

3. Man hat versucht, beide Fassungen zu verbinden. Dafür ist die postume Christliche Sittenlehre von C. H. F. Schmid (Stuttgart 1861) lehrreich (S. 355ff.). Schmid nimmt folgenden Gedankengang: 1. „Nach seinem Selbstzeugnisse ist der Herr der unsündlich Heilige, der vollkommen Untrügliche, welcher allein Gott kennt" (S. 355). „Ebenso stellen die Apostel konstant Jesum Christum als den Vorgänger, als das Vorbild sündloser Heiligkeit hin" (S. 356). Aber dieses „Vor-" ist eingeschmuggelt. Es folgt dann 2. eine dogmatische Erörterung über die Einwände, denen die Sündlosigkeit Jesu begegnet ist (S. 356—358). Für diese Sündlosigkeit Jesu eine Lanze zu brechen, mag unter Umständen verdienstlich scheinen, aber mit ihrer Leugnung ist doch ein Boden betreten, wo die theologische Verständigung aufhört. Im Grunde sind diese Erörterungen überflüssig. 3. „Gemäss der biblischen Anschauung ist Christus als der Unsündliche und Reine für uns vorbildlich", und zwar sei das Vorbild des Gottmenschen für uns wirksamer und handlicher als das des absoluten Gottes (S. 359 bis 361). 4. „Seine Vorbildlichkeit ist eine menschliche, nicht bloss der Erscheinung, sondern auch dem Wesen nach" (S. 361 bis 364). Soweit ist die allseitige Vorbildlichkeit, *vulgo:* Urbildlichkeit Christi zu Worte gekommen. Jetzt folgt unter 5. ein Abschnitt, der den anderen Gesichtspunkt zur Geltung bringt: „Sein Vorbild ist nicht bloss Vorbild, sondern Kausalprinzip mit wirkender gestaltender Kraft" (S. 365) und 6. eine Verwahrung gegen die Kopie durch den Hinweis auf die Gesinnung und den Einen Grundgedanken, „welcher sein ganzes Leben beherrschte, die Erlösung der Welt auf dem Wege der Selbsterniedrigung und Selbstverleugnung zu realisieren: unbedingte

Liebe Gottes und aufopfernde Liebe der Menschen, beide in selbstverleugnender Demuth“ (S. 365—366). Diese beiden letzten Abschnitte sind doch nicht im Stande, den früheren Fehler wieder wett zu machen, zumal gerade hier die Schriftbelege recht dürftig ausgefallen sind. Für das Kausalprinzip wird lediglich auf Joh. 15, 1, für die Gesinnung lediglich auf Phil. 2, 5 und für die das Leben Jesu beherrschende Idee der erlösenden Liebe lediglich auf gar keine Schriftstelle verwiesen, während in den früheren Abschnitten, deren Inhalte ich die Schriftmässigkeit abspreche, die Schriftzitate sich häuften. Ihre Zahl scheint im umgekehrten Verhältniss zu der Richtigkeit der durch sie gestützten Gedanken zu stehen.

Alles in allem dürfte die Mahnung an der Zeit sein, auf den Inhalt der Vorbildlichkeit Christi und auf die Anwendung des Begriffes seiner Urbildlichkeit ein schärferes Auge zu haben als bisher.

Zweites Kapitel.

Die Nachfolge Christi im Neuen Testamente.

§ 6.

Die Nachfolge Christi, eine Gnade.

Dem gegenüber stehen die neutestamentlichen Stellen über die Nachfolge Christi. Sie haben mit den oben Besprochenen zunächst nichts zu thun. Gemeinsam ist ihnen nur derselbe Christus, dem seine Jünger hier nachfolgen, dort ähnlich werden sollen. Der Uebergang aus der evangelischen zur apostolischen Zeit hat das Vorbild Christi nicht wesentlich alteriert, für die Nachfolge ist er von einschneidender Bedeutung geworden, da, was in den Evangelien „Jesu nachfolgen“ heisst, in dieser Form mit der Himmelfahrt ein für allemal sein Ende erreicht hat.

Was bedeutet nun „Jesu nachfolgen“?

Es handelt sich um das Wort ἀκολουθέω und seine Synonyma in Beziehung auf die Christusperson. Dieser nach des Suicerus — und der ist in diesem Falle nur der Vertreter der Allerweltsansicht — unausgesprochener Voraussetzung einfache Begriff birgt die grössten Schwierigkeiten, ja man könnte versucht sein, zu leugnen, dass Nachfolge Christi überhaupt ein biblischer „Begriff“ sei, sofern die wirklich zum Abschluss gekommene Begriffsbildung nach dem Vorhandensein einer sub-

stantivischen Ausprägung beurtheilt wird. Ein Substantivum aber fehlt, es begegnet nur das Verbum, dieses naturgemäss zunächst in der Geschichtserzählung. Solange es diesen Bereich nicht verlässt, ist „Jesu nachfolgen" so wenig ein festgeprägter Begriff wie: Jesum sehen, Jesu begegnen, Jesum fragen u. s. w. Fakta sind noch nicht Begriffe[1]). Diese Sachlage ändert sich, sobald wir dem Ausdrucke in den überlieferten Reden Jesu selbst wiederbegegnen: „Wer mir nachfolgen will" u. s. w. Das scheint einen bestimmten Begriff der Nachfolge Jesu vorauszusetzen oder doch auf einen solchen zu führen, den Jesus selbst nicht näher definiert, den aber jeder nicht kirchlich zur *Imitatio* verbildete Hörer geneigt sein wird, irgendwie mit dem der Jüngerschaft in Beziehung zu setzen[2]). Sobald wir aber diesem Wie näher treten, entsteht mit der Frage nach der sich gleich bleibenden Einheitlichkeit des Begriffes ein neues Problem. Prädiziert man die Nachfolge Christi als einen einheitlichen Begriff, so ist man damit doch noch keineswegs berechtigt, in der Nachfolge schlechthin den Ausdruck der Jüngerschaft zu suchen. Schon die Geschwister von Bethanien verwehren dies, die zum Jüngerkreise Jesu gehören, ohne ihm doch nachzufolgen. Andererseits wird es unter den ὄχλοι an Nachfolgern nicht gefehlt haben, die gleichwohl keine Jünger Jesu waren. Ebensowenig dürfen wir Nachfolge und Apostolat (Jüngerschaft im engeren Sinne) zusammenwerfen, sowohl um der dienenden Frauen als um des Volkes willen. Wie aber ist dann der Begriff zu fassen, wie die Jüngerschaft näher zu bestimmen, damit sich aus ihr die Nachfolge ergebe? Ist es

[1]) Es ist allein die zentrale Bedeutung der Christusperson für jeden, der mit ihr auch nur in die alleräusserlichste Berührung tritt, was unwillkürlich und unaufgefordert solche auf sie bezüglichen Fakta in Begriffe umzusetzen treibt.

[2]) Das exegetische Recht dazu scheint Lc. 9, 23 vgl. 14, 27 an die Hand zu geben, und doch beweist auch die Vergleichung dieser Stellen nicht mehr, als dass Beides in der That zusammenfallen kann, keineswegs aber, dass es immer und also begrifflich zusammenfällt.

nicht vielleicht angezeigt, nach dem Vorgange von W. Beyschlag den Begriff im Verlaufe der evangelischen Geschichte selbst eine Geschichte durchmachen zu lassen, in der er eine ihm zunächst abgehende Prägnanz successiv gewonnen habe?

Unter denen, die es mit der Voraussetzung seiner wesentlichen Einheitlichkeit versuchen, würden wir uns am besten anschliessen an H. Cremer, als welcher in diesem Punkte die Forschung am meisten gefördert hat. Er nimmt in seinem Wörterbuche *s. v.* ἀκολουθέω mit Recht die Naturbasis des Begriffes zum Ausgangspunkte. An seinem Artikel bleibt auffällig, warum er nicht direkt von hier aus den Uebergang zum evangelischen Sprachgebrauche sucht, sondern ihn lieber gewinnt aus einer bereits in der Profangräzität hervorgetretenen Uebertragung auf geistige und sittliche Verhältnisse: „wodurch bestimmt sein, folgen, gehorchen". Ganz abgesehen davon, dass der griechische Geist, dessen Produkt doch die griechische Sprache ist, erst später und auch da immer noch zu früh Einfluss auf das Verständniss dieses Begriffes gewonnen hat, wiegt nun in Cremers Auffassung des ‚ἀκολουθεῖν' das Moment des Gehorsams sofort vor [1]), während doch Gehorsam zunächst nur in

[1]) Dabei dürfte mitwirken, dass er, was trotz Stephanus nur halb richtig ist, den Gegensatz in προάγω, ἡγοῦμαι, ἄρχομαι (hinzuzufügen προπορεύομαι, Act. 7, 40) sucht. Für die christliche Praxis liegt er vielmehr in οὐκ ἀκολουθέω, ἀφίημι, ἀφιστάνομαι (zu vgl. Jer. 2, 5. LXX), ἀπέρχομαι (Joh. 6, 68). Der von Cremer bevorzugte Gegensatz kommt in den Evangelien, soviel ich sehe, nur an einer einzigen Stelle zur Geltung, nämlich Mt. 16, 23 = Mc. 8, 33 (zu vgl. die feinsinnige Fussnote bei Grass a. a. O. S. 98). Und selbst hier ist es immerhin möglich, dass das ‚ὕπαγε ὀπίσω μου' (v. 23 bzw. 33) zu dem ‚ὀπίσω μου ἐλθεῖν' (v. 24 bzw. 34) nicht in Beziehung zu setzen ist und also auch nicht den von Cremer gemeinten Gegensatz von Selbstherrlichkeit und gehorsamer Unterordnung zum Ausdrucke bringt. Jedenfalls aber würde diese Beziehung auf Rechnung des erzählenden Evangelisten, nicht aber Jesu selbst zu setzen sein. Und warum ich auf diese Unterscheidung Werth legen muss — ungeachtet ich über modernes Oberevangelistenthum nicht anders urtheile wie Cremer auch — das wird weiter unten verständlich werden, wo die Abrogierung und Repristination des Nachfolgebegriffes zur Sprache kommt.

Betracht kommt, inwiefern auch er ein Moment des religiösen Verhaltens ist. Das Heil geht aus als Gnade von Gott, und Gnade muss man so annehmen, wie sie angeboten wird, oder man geht leer aus, vgl. die lehrreiche Erzählung von der ehernen Schlange (Num. 21, 8. 9). Gott konnte ja auf die fürbittende Verwendung des Moses auch ohne diese Vermittelung durch ein Zeichen das Volk von den feurigen Schlangen erlösen. Aber nachdem er einmal seine Erlösung an dieses Zeichen gebunden hatte, wurde ihrer niemand theilhaft, als wer sich an dieses gottgesetzte Zeichen hielt. In die Gnade, wie sie ist, gilt es sich zu schicken. Und darum, weil Gnade immer eine bestimmte Gestalt hat, die unserem Einflusse entzogen ist und bleibt, schliesst sie jederzeit ein Gesetz ein, und da Gnade der Inhalt des Glaubens ist, kann der Glaube nicht ohne Glaubensgehorsam bestehen. So kommt der Gehorsam also doch schliesslich in diesen Zusammenhang hinein, aber auf einem bescheidenerem Wege, als Cremer ihm freigiebt, mehr bloss durch eine Hinterthür, und auf einem so bescheidenen Wege eingelassen, darf er auch darinnen nicht die dominierende Rolle für sich verlangen.

Mehr als mit der Profangräzität würde mit den LXX zu rechnen sein, wenn dies nicht der Umstand verwehrte, dass die Evangelien den Begriff nicht als Begriff geben, sondern nur die Materialien, aus denen, wenn ein Bedürfniss nach Zusammenfassung sich einstellte, der Begriff zu bilden war. Da das Wort ἀκολουθέω in seiner Beziehung auf Jesum zuerst in der geschichtlichen Erzählung vorkommt, wo es ein einfaches Faktum ausspricht, dann auch als Imperativ im Munde Jesu, so ist die Bedeutung dieses Imperatives aus jenem Faktum herzuleiten und jede Heranziehung von übertragenen Bedeutungen, die das Verbum ausserhalb des Neuen Testamentes schon vorher angenommen hatte, *a limine* abzuweisen. In dieser Frage hilft philologische Gelehrsamkeit um keinen Schritt weiter, sondern alles Verständniss

hängt an der Fähigkeit, sich nacherlebend in die evangelische Situation hineinzuversetzen. Es ist schon eine verdunkelnde λογοφιλία, hier nach der Geschichte des Wortes ἀκολουθέω zu fragen; deren Rolle beginnt erst in der Kirchenzeit. Heute handelt es sich für uns um das ‚ἀκολουθέω‘ ausschliesslich in seiner Bezogenheit auf die Person Jesu [1]).

Beachtenswerth erscheint in dem Cremerschen Artikel zweierlei, was über denselben hinausführt:

1. Aus der von ihm zu Grunde gelegten Bedeutung ergiebt sich nie das Moment der Gemeinschaft, welches doch auch er selbst im Fortgange seiner Erörterung nicht umhin kann als das Hauptmoment zu bezeichnen.

2. Cremer scheint irre gemacht durch den Versuch W. Grimms und anderer Lexikographen, den neutestamentlichen Sprachgebrauch mit der Sitte des Alterthums in Zusammenhang zu setzen, nach welcher der Unterricht *ambulando* ertheilt wurde. Dass die Vertreter dieser Kombination für dieselbe keinen Beleg aus dem Sprachgebrauche beigebracht haben, ja dass ein solcher Beleg sich z. Z. nicht beibringen lässt, kann noch nicht als ihre entscheidende Widerlegung gelten. Es giebt Dinge, die zusammenhangen, ohne dass sich aus dem doch stets zufälligen Bestande einer Litteratur dieser Zusammenhang bestimmt nachweisen liesse. Aber wie Cremer, so widerstrebt auch mir die Herbeiziehung des antiken Unterrichtes in die

---

[1]) Bei den LXX findet sich u. a. (Cremer selbst beabsichtigt für die nächste Auflage die Berücksichtigung sämmtlicher Stellen, wovon einige im § 10 von mir besprochen) ἀκολουθέω Jud. 5, 7, ἐπακολουθέω Lev. 19, 4. 31; 20, 6; Jes. 55, 3; Jos. 14, 14, ἀκολουθέω ὀπίσω τινός Jos. 14, 8. 9. Dass auch diese Stellen z. Th. vom Glauben bzw. Aberglauben und vom Gehorsam handeln, ist ja eine immerhin ganz interessante Beobachtung, doch darf ihr Werth nicht überschätzt werden. Nach der ganzen Sachlage — man bedenke z. B., dass Jesus aramäisch sprach — ist eine ausgedehnte Beeinflussung des neutestamentlichen Sprachgebrauches durch den der LXX auch dann nicht anzunehmen, wenn sich herausstellen sollte, dass sich Beide in der That berühren.

Verständlichung, denn Jesus ist nicht in erster Linie Lehrer, das Christenthum ist keine Philosophie oder Weltanschauung, die Gemeinde keine Schule. Die Heranziehung solcher doch nur halbberechtigten Analogieen muss nothwendig verwirrend wirken. Darum: nicht dass die Philosophen Athens *ambulando* gelehrt haben, entscheidet, sondern dass Jesus *ambulando* — nun nicht nur: lehrte, sondern: — lebte. Zum mindesten einen Theil seines öffentlichen Lebens. Und wohl verständlich ist der Versuch Beyschlags, alle bestimmteren Aussprüche Jesu über seine Nachfolge, jede Einladung und jedes Angebot, möglichst in diesem Theile des Lebens Jesu unterzubringen. Zu Hülfe kommt ihm dabei, dass schon die Evangelisten auf die Chronologie des Lebens Jesu nur geringen Werth legen, dass sie die einzelnen überlieferten Szenen ohne Frage wesentlich nach sachlichen Gesichtspunkten gruppieren. Deshalb kann Beyschlags Ausführungen (Leben Jesu II S. 179ff.) die Möglichkeit nicht aberkannt werden, dass sie in der That das Richtige treffen, aber ebensowenig darf man ihnen dies als etwas Ausgemachtes zusprechen. Insoweit hat Beyschlag unfraglich Recht, dass der Ausdruck erst unter der Voraussetzung eines Wanderlebens Jesu lebendig wird, aber nicht ohne Weiteres auch darin, dass dieses Wanderleben sich in die letzten Monate seines Erdenwandels zusammengedrängt habe[1]). Der Ausdruck begegnet schon bei den Jüngerberufungen — und zwar mit einer Konstanz, die später zur Verwechslung der Nachfolge mit dem Apostolate den Anlass gab —, auch hier wohl in einem vom späteren Gebrauche nicht inhaltlich verschiedenen Sinne. Nicht der Sinn der Nachfolge hat sich nachmals geändert, wohl aber ist die Situation Jesu aus einer Aussichtsvollen zu einer höchst Bedenklichen geworden, und

[1]) Vielmehr scheint Jesus, obwohl er immer wieder nach Kapharnaum zurückkehrte, doch selten lange dort verweilt zu haben, sondern meist unterwegs gewesen zu sein.

eben von der Situation Jesu her erhält der Begriff seine Beleuchtung. Genau dasselbe, was heute eine Vergünstigung ist, kann unter veränderten Verhältnissen morgen als ein Wagniss erscheinen. Darum bleibt es doch dasselbe. Dass die Jünger während eines längeren kapharnaitischen Aufenthaltes das Nachfolgeverhältniss so gut wie gelöst hätten (wie es Beyschlag auf S. 183 darstellt), das heisst doch von der gern zugestandenen chronologischen Sorglosigkeit unserer Evangelisten einen phantastischen Gebrauch machen. So genialen Sprüngen werden nur Wenige im Stande sein gläubig zu folgen. —

Der Täufer ist aufgetreten mit der Botschaft: Das Himmelreich, die Hoffnung Israels, steht vor der Thür: bereitet euch! Um ihn scharen sich die Stillen im Lande, aber auch Zöllner und Söldner sehen wir bei ihm, und da der Levit, der ausserhalb des Tempels amtiert, zu einer Macht wird im öffentlichen Leben, so können auch die Herren der öffentlichen Meinung, die Pharisäer und Rabbiner, ihn bald nicht mehr ignorieren; kurz, ganz Israel kommt zum Täufer, und mit Israel kommt Jesus, um von ihm Taufe und Zeugniss zu empfangen. Aus diesem Zeugniss entspringt die erste Nachfolge. Zwei Jünger des Täufers, in denen wir den Evangelisten Johannes selbst und (nach Joh. 1, 40) Andreas wiedererkennen, gehen hinter Jesu her: ἠκολούθησαν Joh. 1, 37, ἀκολουθοῦντας v. 38, zu beachten auch das ‚στραφείς‘ in demselben Verse. Wohlgemerkt, er geht und sie hinter ihm drein[1]). Das ist Nachfolge Jesu, ein ‚συμβαδίζειν αὐτῷ‘, zunächst weiter nichts. Und doch, die Frage, die Jesus sich umwendend an sie richtet, vertieft sogleich den Begriff. Es ist ein Unausgesprochenes darin, was durch die schreitende Bewegung von vier oder sechs Beinen nicht zum Ausdrucke kommt: wer

[1]) Darin, dass er geht und sie auch, liegt ja eine gewisse Gleichheit des beiderseitigen Thuns, auf die aber in der That kein Nachdruck fällt und die niemals das Urtheil begründen kann, dass Nachfolge Christi = *Imitatio Christi* sei.

Jesu nachfolgt, sucht etwas[1]). Und wo dieses Suchen unbewusst bleibt, da bringt es der Herr selbst durch sein Fragen zum Bewusstsein. Und weil es eben Jesus ist, der so fragt, Jesus ist, dem diese Beiden nachfolgen, so bekommt diese Frage, unter gewöhnlichen Umständen so farblos oder gar barsch, und dieses Nachfolgen einen ungeahnten Inhalt. Nicht als ob ἀκολουθεῖν hier etwas Besonderes bedeutete, vielmehr steht es in seinem einfachsten Wortverstande, aber es erhält in Jesu ein ungeahnt werthvolles Objekt. In der Nachfolge Jesu ist Jesus der Ausschlaggebende, nicht das Nachfolgen. Die Antwort der Beiden kleidet sich wieder in Frageform: ῥαββεί, ποῦ μένεις; will sagen: wir suchen dich, deine Person, deinen Umgang. Darauf Jesu Erlaubniss: ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε. Jesu nachfolgen, sich in seine Nachfolge wenden, das heisst: zu ihm kommen. Καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην, das ists, worauf die Nachfolge Jesu zielt: bei ihm bleiben. Dieser Abend, wo Johannes Jesum fand, um ihn nie wieder zu verlieren, ist ihm unvergesslich geblieben: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη. Diese Notiz ist mir wesentlich. In diesem Worte verräth sich der Selbstbiograph und nicht das schlechte Gewissen eines Fälschers. Das ist meine Rechtfertigung nach links, wenn ich es wage, eine Szene aus dem vierten Evangelium zum Ausgangspunkte zu wählen. Bei uns allen gründet sich Gnadenstand und Christenstand auf unsere Taufe. Da wird die Gemeinschaft zwischen dem Herrn und uns als eine Gnadengemeinschaft geknüpft, da heisst es zum ersten Male in unserem Leben: „für uns“. Die Apostel sind von Jesu nicht getauft, bei ihnen tritt an die Stelle davon in gewissem Sinne das Pfingsterlebniss, daneben aber das Eintreten Jesu in ihren

[1]) Verba der Bewegung erhalten ihre inhaltliche Bestimmtheit immer erst aus dem jedesmaligen Zusammenhange. Als auf ein Analogon darf verwiesen werden auf Jer. 2, 8; Hos. 2, 7. 15 (LXX), wo auch das ‚πορεύεσθαι ὀπίσω τινός‘ mit Rücksicht auf einen Zweck steht, nämlich etwas zu erlangen von dem Betreffenden.

Gesichts- und Lebenskreis. Unsere Taufe fasst für uns zwei Momente zusammen, die für die Apostel um drei Jahre auseinandertraten. Der Evangelist will mit dieser bis auf die Stunde genauen Zeitsbestimmung andeuten, was wir, als unter anderen Bedingungen Christen geworden, ihm nur annähernd nachempfinden können, dass hier der entscheidende Moment für sein Leben eingetreten sei.

Es ist aber nicht von ungefähr, dass die Beiden beim Täufer gewesen sind, ehe sie Jesu nachgehen. Der Täufer hatte sie gezogen mit seiner Botschaft: das Himmelreich ist vor der Thür. Demgemäss war, schon was sie zum Jordan trieb, die messianische Hoffnung gewesen. Nun hören sie am Jordan das Zeugniss des Täufers: ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγώ. Will sagen: ich, der Herold des Himmelreiches, bin der Herold dieses Mannes. Für jeden, der hören will, ist damit gesagt: Jesus ist der Erwartete. Diese Zwei hören es nicht vergebens. Es ist in ihnen allerdings etwas vom Christophorus, der nur dem Grössesten dienen will, wenn sie jetzt vom Täufer sich scheiden und Jesu sich zuwenden. Es ist doch mehr, denn diese Ab- und Zuwendung vollzieht sich ohne den leisesten Schatten der Untreue. (Godet.) Der Täufer selbst hatte sie ja auf Jesum verwiesen, indem er ihnen bezeugte: er ist der Zweck, für den ich nur das Mittel bin.

Ist aber Jesus der Messias und steht das messianische Reich vor der Thür, dann ist: Jesu nahe sein soviel wie: dem messianischen Heile nahe sein. Demgemäss: zu Jesu kommen, um bei ihm zu bleiben, kurz: Jesu nachfolgen, das heisst in den Augen seiner Nachfolger selbst nicht mehr und nicht weniger als sich seinen Antheil an der messianischen Hoffnung sorglich sichern[1]). Von hier aus versteht sich, wie recht

[1]) Ich kann daher der Auffassung W. Lütgerts (Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien 1895) nur beipflichten, obwohl ich vom vierten Evangelium ausgehe. Auch er hebt hervor (S. 83), dass „der „vertrauende Anschluss an Jesu Person die Bedingung ist für jede wei-

A. Klostermann hat, in seinem „Marcusevangelium“ fortgesetzt von der Nachfolge Jesu als von einem „Gut“ zu reden. Dieser Gesichtspunkt wird von ihm schwerlich ohne bewusste Absicht so konstant festgehalten. Wirksam für weitere Kreise konnte aber diese seine richtige Erkenntniss nicht werden, da er sie nicht weiter begründet, sondern als eine allgemein Besessene und Anerkannte voraussetzt. Und das war gegenüber der sich immer noch haltenden Auffassung, wonach das Konstitutive der Nachfolge Christi die *Imitatio Christi* oder gar der Gehorsam gegen seine Gebote sein soll, eine verhängnissvolle Unterlassung.

Während die *Imitatio* des ausgehenden Mittelalters ebenso wie die Nachfolge unserer Erbauungssprache etwas Gesetzliches hat und fast immer eine Neigung zum Moralismus verräth, ist die Nachfolge Jesu im ursprünglich biblischen Sinne ein rein evangelischer Begriff. Er wird konstruiert mit Dürfen, nicht mit Sollen. Christus befiehlt nicht seine Nachfolge, sondern gestattet sie bzw. ladet dazu ein[1]).

„tere Einwirkung Jesu. Weil das Reich in ihm vorhanden ist, so ist die „Bedingung für den Empfang desselben der Anschluss an Jesum. Weil „durch ihn Gott sein Reich schafft, so ists nur da gegenwärtig, wo man „sich unter die Einwirkung Jesu stellt. Vertrauende Hingabe an den „Einfluss Jesu ist Bedingung für Erkenntniss und Empfang des Reiches. „Darum ruft Jesus durch Wort und That zu sich zur Nachfolge.“ Wenn einmal ein Nachfolgebegriff von bleibender Bedeutung gesucht werden soll, so wird man ihn nur in dieser Richtung suchen dürfen. Die Beziehung zum Reichsgottesgedanken, wie sie Lütgert vollzogen hat, ist sowohl hinsichtlich des Dass als eine Mögliche wie hinsichtlich des Wie als die allein Mögliche zu bezeichnen. (Gegen J. Weiss a. a. O. S. 168.)

[1]) Sie ist etwas Erstrebenswerthes, worauf es nahe liegt, sein ‚θέλειν‘ zu richten, zu vgl. Mc. 8, 34 und Parallelen. Aus dem so oft begegnenden Imperativ ἀκολούθει μοι hört mancher etwas Herrisches heraus, eben darauf möchte ich Lc. 8, 18 anwenden. Es ist höchst unglücklich, wenn Grass vom ‚ἀκολουθεῖν‘ beständig als von einer Forderung Jesu redet. Es ist keine „Forderung“ Jesu. Es ist auch keine „Allen gel-

Und gerade hierauf ist das grösste Gewicht zu legen. Zu welchem edleren Dienst wäre denn die Schrift der nachlebenden Gemeinde gegeben, als um zu verhüten, dass diese Gemeinde sich den evangelischen Charakter des Evangeliums auf die Dauer kirchlich-gesetzlich verschieben lasse?

Wenn wir sonach die Nachfolge Jesu als eine Gnade bezeichnen dürfen, so ist dabei doch hervorzuheben: diese Gnade gründet nicht darin, dass wir ἀκολουθοῦμεν, sondern darin, dass ein gottgegebener προπορευόμενος da ist, Jesus, der sich Keinem verschliesst. Eine Ausdehnung der Gnade bis hinein in unser Verhalten zu diesem προπορευόμενος betont ausschliesslich Johannes (c. 6, 44. 45, denn das ‚ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν‘ ist das Sich-in-seine-Nachfolge-wenden). Bei den Synoptikern streift das ‚ἀκολουθεῖν‘ seine zeitgeschichtliche Bedingtheit nie ganz ab, darum kommen sie aber auch nicht zu einem Nachfolgebegriff, der unverändert Geltung hätte durch die Jahrhunderte. Das vierte Evangelium dagegen hat ihn, wie Cremer richtig hervorhebt, von dieser Bedingtheit gelöst (vgl. 8, 12; 10, 4. 5. 27; 12, 26; 13, 36; von 21, 19—22 wird später die Rede sein), aber doch nicht so, dass die räumliche Grundvorstellung darüber verloren ginge (vgl. namentlich 13, 33 mit 36). Der vierte Evangelist ist der Einzige, von dem wir behaupten dürfen, dass ihm der Begriff als Begriff geläufig gewesen sei, dass er über ihn reflektiert habe[1]). Um so verständlicher wird uns seine Notiz: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη.

---

tende“ Forderung. Dieses letztere Missverständniss konnte nur auf Grund des repristinierten Nachfolgebegriffes (vgl. § 9) aufkommen. Mc. 5, 18. 19 (zu vgl. Lc. 8, 38. 39) lässt sich darum nicht gut durch mangelnde Bereitschaft erklären (Grass a. a. O. S. 48. Anm.), weil doch vorher die psychologischen Bedingungen vorhanden waren, die es Jesu ermöglichten, an diesem Manne ein Wunder zu thun. Da ist es schon annehmbarer, an einen Heiden zu denken. Aber wie will man dann das anfängliche Widerstreben Jesu gegen das kananäische Weib erklären?

[1]) Zu vgl. jedoch über den ersten und dritten Evangelisten das in § 9 A Bemerkte.

§ 7.

Das Gesetz der Gnade.

Und doch birgt die Gnade in sich selbst ein Gesetz. Man muss sich finden in die Wege Gottes und die Art seines Heiles. Jesu nachfolgen heisst: bei ihm bleiben und alles mit ihm theilen. Als Jesu Weg ins Leiden führte, schloss seine Nachfolge auch die Theilnahme an seinem Leiden ein. Und das ist eine Aufgabe, die der Herr seinen Jüngern nicht ernst genug vorstellen konnte. Darum die zahlreichen mit der Nachfolge die Kreuztragung verbindenden Sprüche[1]). Beyschlag will alle diese Worte einer späteren Periode zuweisen, wo Jesus nicht nur im eigentlichen Sinne ein heimathloses Wanderleben geführt habe, sondern wo ihm auch der tragische Ausgang seiner Sendung klar geworden sei u. s. w. Aber da er schon in der Taufe sich an die dem Gerichte verfallene sündige Menschheit gebunden und in der Versuchung diese seine Gebundenheit als eine Unauflösliche bejaht hat, so ist ihm auch von da ab, also seit der Rückkehr aus der Wüste und dem Beginne seines Amtslebens, mithin bevor er die ersten Nachfolger fand, klar, wo sein Weg ihn hinführen wird.

Nicht um des Bewusstseins Jesu, wohl aber um des Verständnisses der Jünger willen empfindet die geschichtliche Forschung alle Aussprüche über die

[1]) Nicht als ob die Gnade bis dahin ohne ein solches Gesetz gewesen wäre, es kommt nur nicht zur Sprache. Es hat sich gewiss von Anfang an mancher von der Nachfolge Jesu durch die Erwägung abhalten lassen, dass die messianischen Ansprüche und der unscheinbare Aufzug Jesu sich nicht reimen wollten. Aber die in dieser Nachfolge einmal stehenden Jünger liessen sich durch die geringe Gegenwart nicht beirren in ihrer Hoffnung auf eine herrliche und nahe Zukunft. Als hart empfanden sie das Gesetz der Gnade erst, als sie hören mussten, dass es von dieser geringen Gegenwart aus, mit der sie sich abgefunden hatten, nicht sogleich aufwärts, sondern zunächst noch tiefer hinabgehen werde, d. h. seit dem Tage von Cäsarea Philippi.

Kreuztragung vor dem Tage von Cäsarea Philippi, also besonders Mt. 10,38, als ein störendes Räthsel. Das gehört eben auch zur Liebe, die nichts für sich will und alles für die Anderen übrig hat, dass sie sich nicht in Orakeln gefällt. Und der Ausdruck, der von der Sitte hergenommen ist, dass der zur Kreuzigung Verurtheilte sein Kreuz selber zum Richtplatze tragen musste, blieb auch dem Kenner dieser Sitte nothwendig unverständlich, solange er vom Leiden des Messias nichts wusste bzw. sein Wissen darum nicht auch auf den gefundenen Messsias anwendete. Als Symbol der Duldung und Entsagung kann das Kreuz im vorherigen Sprachgebrauche nicht nachgewiesen werden. Die einzige mir bekannte Parallele bietet das auch von Cremer in die neueste Auflage seines Wörterbuches (*s. v.* σταυρός, S. 903) aufgenommene Zitat aus *Pesikta Rabbathi.* Bei Gelegenheit von Isaaks Opferung, dem grossen Typus auf das Opfer von Golgatha, heisst es da von Isaak, der sich selbst das Holz zum Brandopfer hatte auflegen lassen: er war mit dem Holze auf der Schulter wie einer, der sein eigenes Kreuz trägt. Diese Parallele als Ausserchristliche verdient gewiss Beachtung, nur schade, dass sie keine Vorchristliche ist[1]) und darum gar wohl erst unter dem Einflusse der christlichen Wendung entstanden sein kann. Und diese Annahme bleibt wahrscheinlicher, als dass hier eine Redewendung sich erhalten haben sollte, die schon zur Zeit Jesu im Umlaufe war, an die dieser sich angeschlossen und mit deren Hülfe er seinen Jüngern das Geheimnissvolle verständlich gemacht hätte. Die ersten christlichen Jahrhunderte enthielten alle Bedingungen, um schriftgelehrte Juden mit der Sprache der Christen vertraut zu machen, unter denen sie

---

[1]) Das Alter dieses Midrasch (über den gegenwärtigen Stand der Frage vgl. Strack in Pr. R. E.[2] XVI 757) ist ja freilich kontrovers. Aber wenn wir ihn wirklich bis ins achte christliche Jahrhundert zurückdatieren dürfen, so doch schwerlich weit darüber hinaus. Nun ist diese einzelne Notiz vielleicht älter, aber um wie viel?

doch zumeist lebten. Der Midrasch lässt sich daher nicht als ein „Beweis“ dafür geltend machen, dass die in Frage stehenden Worte Jesu nicht *ex eventu* formuliert zu sein brauchen. Dass sie nicht *ex eventu* formuliert sind, steht auch mir fest. Aber auf diesen Grund kann sich die Behauptung nicht stützen. Darum bleibt der Midrasch für uns doch werthvoll. Ob beabsichtigt oder unbewusst, jedenfalls beleuchtet er den Sinn der von Jesu gemeinten Kreuztragung. Er zeigt uns den jungen Isaak, wie er, ohne es zu ahnen, zu seinem drohenden Tode selbstthätig beiträgt, und diese Situation ist es, die den Vergleich aufdrängt mit dem Verurtheilten, der sein Kreuz trägt. Dasselbe war es, was Jesus hier seinen Jüngern zumuthete. Nur indem an die Stelle der einfachen Vergleichung der Imperativ tritt, wird aus der unbewussten Beförderung des eigenen Todes dessen vollbewusste Bejahung.

Wenn ich treu zu Cremer stehe gegen die *Ex-eventu*-Theologie, so bleibe ich andererseits doch dabei, dass erst mit dem Tage von Cäsarea Philippi der Ausdruck verständlich wird. Bis dahin hat Jesus sein Todesgeschick nicht zum Gegenstande der Unterweisung für die Jünger gemacht. Jetzt redet er frei heraus. Wenn sein Weg zum Tode führt, so ist deutlich, dass, wer ihm nachfolgen, d. h. bei ihm bleiben und alles mit ihm theilen will, mit ihm in den Tod gehen muss [1]). Jesus hat freilich nach dem Wortlaute unserer Ueberlieferung nur von seiner Verurtheilung und seinem Tode gesprochen, die Art dieses Todes aber unbezeichnet gelassen. Doch abgesehen von dem Zeugnisse des Josephus für die Häufigkeit gerade der Kreuzesstrafe im römischen Palästina, geben die Evangelien selbst einen doppelten Fingerzeig:

---

[1]) Vielleicht ist auch darauf noch Gewicht zu legen als auf dasjenige, was gerade das ‚ἀκολουθεῖν‘ mit dem ‚σταυρός‘ in eine zunächst flüssige, nachmals erstarrte und festgefrorene Verbindung gebracht hat, dass Jesus an diesem Tage sich unterwegs befand, begleitet von den μαθηταί (und den ὄχλοι?).

1. Als Pilatus Jesu Schicksal in die Hände des Pöbels von Jerusalem legt, da rufen sie nicht: richte hin!, sondern: kreuzige! Als ob, wenn Jesus sterben sollte, nur diese eine Form in Frage kommen könne. Doch mag immerhin der nachherige wirkliche Ausgang Jesu hier im evangelischen Berichte seinen Schatten vorauswerfen.

2. Der offenbar, wie die einhellige Ueberlieferung bekundet, aus Jesu eigenem Munde stammende Ausdruck weist schon durch sein blosses Vorkommen darauf hin, dass Jesu Unterricht über seinen Tod hinausgegangen sein muss über das Dass und auch auf das Wie sich erstreckt hat.

Jedenfalls müssen wir den Zusammenhang von Mt. 10 bis auf Weiteres beanstanden, und wir werden das wagen dürfen, indem wir uns die freie Komposition der Herrenreden, die wohl jeden bewussten Betrug, nicht aber einen, obenein für die Zwecke der ersten Leser irrelevanten, historischen Irrthum ausschliesst, sowie den allein durchsichtigen Zusammenhang von Mt. 16 vergegenwärtigen, hinter dem der Räthselvolle von Mt. 10 billig zurückstehen sollte.

Jedenfalls, und das ist für meinen Zweck wichtiger, ist festzuhalten, dass in allen Stellen, welche Nachfolge und Kreuztragung zusammen nennen, diese Nachfolge selbst nicht etwa in der Kreuztragung besteht oder gar aufgeht. Vielmehr ist überall gleichmässig der Sinn der: für den hohen Preis ist kein Opfer zu hoch. Die Nachfolge selbst ist nie als ein Opfer, sondern stets und ausschliesslich als Gut gedacht[1]), dessen Erlangung wir frei-

[1]) Vgl. gerade am Tage von Cäsarea Philippi das ‚εἴτις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν‘, Mt. 16, 24, Mc. 8, 34 (ἔρχεσθαι Lc. 9, 23), dessen Sinn nicht dahin gehen kann: wer entschlossen ist, Opfer zu bringen, der bringe das Opfer, dass er sein Kreuz auf sich nimmt. Diese Fassung verwehrt schon das ‚θέλειν‘ in dem mit γάρ angeschlossenen Verse Mt. 16, 25, Mc. 8, 35, Lc. 9, 24. Höchstens im Munde des Petrus möchte das Missverständniss der Nachfolge Jesu als eines verdienstlichen Opfers begegnen, Mc. 10, 28 und deutlicher (durch den Zusatz τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;) Mt. 19, 27. Hier

lich unter Umständen uns müssen etwas kosten lassen. Demgemäss kann ich mich auch Cremers Auslegung von Mc. 8, 34 (ähnlich Klostermann)[1]) nicht anschliessen: „ὅστις θέλει ὀπίσω

wird der feinere Takt des Mc. vor Mt. ersichtlich. Denn in seiner Antwort bei Mc. ignoriert Jesus das ‚ἠκολουθήκαμέν σοι', das ihm Petrus neben dem ‚ἀφήκαμεν πάντα' vorgehalten hatte, während die scheinbar unbedeutende Aenderung bei Mt. vergisst, dass die Nachfolge Jesu als solche ihren Lohn in sich selbst trägt.

[1]) Auch Klostermann (Das Marcusevangelium, zu 8, 34) versucht, dem ‚ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν' einen von dem ‚ἀκολουθείτω μοι' noch verschiedenen Sinn zu geben. Nur dass er den reicheren und ärmeren Inhalt gerade umgekehrt vertheilt wie Cremer. Schon das erweckt zu dem Resultate des einen wie des anderen Exegeten wenig Vertrauen. Klostermann schreibt: „Da hier das Bild vorherrscht, dass Jesus als Führer auf dem Wege zu einem bestimmten Ziele vorangeht, so bedeutet ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν nicht die Thätigkeit des Gehens [bzw. Mitgehens?] als solche, sondern das Mithingelangen an das Ziel, auf welches er zugeht." Klostermann erzielt so, wenn ich ihn recht verstehe, durch Anschluss an das ‚καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι' (v. 31) den ansprechenden, an Paulus erinnernden Gedanken: wer mit mir leben will, der muss zuvor freiwillig mit mir sterben. Aber gegen diese ganze Unterscheidung von ἀκολουθεῖν *c. dat.* und ἀκολουθεῖν ὀπίσω τινός fällt (von dem durch Holtzmann geltend gemachten ‚δεῦτε ὀπίσω μου' Mc. 1, 17, Mt. 4, 19 einmal ganz abgesehen) vernichtend Mt. 10, 38 ins Gewicht, wo gerade dasjenige, was hier durch ἀκολουθεῖν μοι ausgedrückt ist, durch ἀκολουθεῖν ὀπίσω μου wiedergegeben wird. Auch dass die LXX beide Verbindungen durchaus *promiscue* verwenden, dürfte vor jeder Unterscheidung warnen und sie als Eisegese erscheinen lassen. Aus H. J. Holtzmanns Handkommentar zum N. T. (Bd. I S. 194 der zweiten Auflage) entnehme ich dankbar die Notiz, dass hier eine alte Differenz zwischen den griechischen und lateinischen Auslegern vorliegt. Ganz natürlich, denn die Vulgata liest Mc. 8, 34: ‚*Si quis vult me sequi, deneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me*' (und nur Mt. 16, 24 [Lc. 9, 23]: ‚*Si quis vult post me venire, abneget semet ipsum et tollat crucem suam [quotide] et sequatur me*', weil sie hier in ängstlicher Treue für das ‚ἔρχεσθαι ὀπίσω μου' und das ‚ἀκολουθείτω μοι' auch in der Wiedergabe verschiedene Grundworte sucht). Demgemäss lag für die Ausleger lateinischer Zunge im Marcustext keine Versuchung, überfein zu unterscheiden, und eben dasjenige, was sonst die Quelle von Missdeutungen zu werden pflegt, nämlich die Gebundenheit an eine Uebersetzung, hat sie vor einem Abwege bewahrt, auf den die unter scheinbar viel günstigeren Bedingungen arbeitenden griechischen Väter verfallen sind. Die

μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι, wo das zweimalige ἀκολουθεῖν (bei Mt. und Lc. an erster Stelle ὀπίσω μου ἔρχεσθαι) sich offenbar unterscheidet, zuerst = sich vertrauensvoll, gläubig anschliessen, sodann = seinem Vorgange und Beispiele folgen." Die Beweiskraft eines „Offenbar" steht bei Niemandem in geringerer Geltung als bei Cremer selbst, und er wird es seinen Schülern daher nicht verübeln, wenn sie mit einem solchen „Offenbar" sich nicht zufrieden geben. Zunächst versuchen wir auch hier mit derjenigen Bedeutung von ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ auszukommen, die wir als die Grundlegende erkannt haben. Und erst, wenn sich dies als unmöglich erweisen sollte, greifen wir zu der Aushülfe eines Doppelsinnes, und auch dann verstehen wir uns nicht ohne Noth zu der von Cremer vorgeschlagenen Anerkennung einer *Imitatio Christi*, die hier im ‚ἀκολουθεῖν' eingeschlossen wäre [1]). Durch Substitution der von uns gewonnenen Werthe empfängt aber der angeführte Vers den völlig verständlichen Sinn:

Ihr seid zu mir gekommen, um bei mir das verheissene messianische Heil zu finden, und in dieser Erwartung habt ihr bisher bei mir ausgehalten, mit anderen Worten: ihr seid mir nachgefolgt. Jetzt steht ihr vor der Wahl, ob ihr diesen euren alten Entschluss, mir nachzufolgen, aufs Neue bejahen wollt.

Herkunft der verschiedenen Ausdrücke in unseren Paralleltexten dürfte auf die von Jesu damals gebrauchten aramäischen Wendungen zurückgehen, deren Erste den Begriff des אַחַר deutlicher herausgehoben haben wird. Es könnte an erster Stelle sogar ein blosses אַחַר mit einem Verbum der Neigung verbunden gewesen sein, sodass der ursprüngliche Sinn wäre: wessen Herz sich zu mir neigt, der . . . (zu vgl. das κλίνειν ὀπίσω τινός Judd. 9, 3 LXX). Dass Franz Delitzsch in seiner Uebersetzung des N. T.s ins Hebräische dem nicht entgegenkommt, sondern beim הָלַךְ אַחַר bleibt, kann, vorsichtig erwogen, nicht als Widerlegung gelten.

[1]) Auch darin muss ich Cremer widersprechen, dass an dieser und den parallelen Stellen der äussere Anschluss an Jesus plötzlich aufhören soll, in dem ‚ἀκολουθεῖν αὐτῷ' einbegriffen zu sein.

Denn jetzt, wo ichs euch gesagt habe, wisst ihr, was ihr bisher nicht wissen konntet, wohin mein Weg euch führt. Wenn auf mich das Kreuz wartet, so kommen da meine Nachfolger auch nicht herum. Jedenfalls hat die bisherige unklare messianische Begeisterung, durch welche ihr, das unbestimmte verschwommene Sichangezogenfühlen durch meine Person oder Predigt oder Zeichen, durch welche das Volk fast gedankenlos bisher sich hat in meine Nachfolge hineinnöthigen lassen, jetzt einer klaren Entschiedenheit Platz zu machen. Jetzt, wo ihr die Kosten kennt, überschlagt sie und fragt euch, ob ihr noch weiter thun wollt, was ihr bisher gethan und was nun ein anderes Gesicht bekommt. Der Entschluss, bei mir zu bleiben, auch wenn mein Weg ans Kreuz führt, also mit mir ans Kreuz zu gehen, involviert aber nichts Geringeres als zu eurem eigenen Tode freithätig mitzuwirken, selbst das Kreuz aufzunehmen und zu tragen, an dem ihr sterben müsst. Ihr braucht nur meine Nachfolge aufzugeben, dann seid ihr des Kreuzes auch ledig. Die Zeit gedankenloser Nachfolge ist vorüber, der Zeitpunkt der Entscheidung ist gekommen. Wer weiter noch bei mir bleiben will, der muss fortan auf sich nehmen, was er bisher nicht kannte und nicht hatte, sein Kreuz, und so, Selbstverleugnung im Herzen, das Kreuz auf dem Rücken, bleibe er bei mir. Eine Nachfolge, die dazu sich nicht entschliessen kann, wird von mir bei der gegenwärtigen zum Leiden sichzuspitzenden Situation nicht mehr angenommen [1]).

Keine andere Stelle beweist so deutlich, dass in der Nachfolge Jesu die Kreuztragung nur ein Accidens ist, freilich ein für die damalige Situation hochwichtiges Accidens, sofern es die Nachfolge der Zukunft gegen die Bisherige scharf abgrenzt, aber doch immer nur ein Accidens. Jesus giebt am Tage von Cäsarea Philippi keinen Unterricht über das Wesen seiner

[1]) In demselben Sinne Grass (a. a. O. S. 98): „beim Ausblick auf sein Leiden und Sterben gewinnt auch sein Ruf zur Nachfolge die entsprechende Orientierung“.

Nachfolge, auch in dem angeführten Verse nicht. Den Jüngern gegenüber, die ihm in messianischer, dem Volke gegenüber, das ihm in unbestimmter Erwartung nachfolgte, war das auch überflüssig, Beide hatten das Wesen dieser Nachfolge längst begriffen und standen, wenn auch auf verschiedenen Stufen, mitten in dieser Nachfolge. Der Zweck der Worte Jesu ist nur der, ihnen die Konsequenzen zum Bewusstsein zu bringen, die seine Nachfolge unter der nunmehrigen Situation und für die Dauer derselben nach sich ziehen musste [1]).

Gewiss, nur für die Dauer derselben. Diese Konsequenz der räumlichen Fassung des Nachfolgebegriffes ist unausweichlich. Die Nachfolge bezieht sich ihrer Natur nach immer nur auf den gegenwärtigen Jesus [2]), darum will die Nachfolge des Erhöhten in den Himmel führen, wie die Nachfolge des Leidenden an das Kreuz führen sollte. Freilich sollte. Es ist nicht soweit gekommen, denn unter den Jüngern war Keiner, der wirklich bis zu Ende in ihr ausgehalten hätte. Vor dem Worte „Nachfolge Christi" erstirbt alles menschliche Rühmen, da auch die Besten, die Jesus fand, an dieser Nachfolge zu schanden geworden sind. Auch nach dem Tage von

---

[1]) Das Kreuz, dem Christus entgegengeht, und das Kreuz, das er hier seinen Nachfolgern auflegt, konstituiert ja wieder eine gewisse Aehnlichkeit zwischen Jesu und seinen Nachfolgern. Aber darum ist doch Nachfolge Christi nicht einfach = *Imitatio Christi crucem ferentis.* Die Worte Jesu kennzeichnen das Kreuz nicht als den Inhalt, sondern nur als eine nunmehrige Konsequenz seiner Nachfolge.

[2]) Vgl. auch Ch. Kingsleys Bemerkung: „Sollte ich ein Bild Christi in meinem Zimmer haben, so müsste es ein Bild Christi in der Glorie sein, wie Er zur rechten Hand Gottes sitzt. Es gab eine Zeit, in der man nur das Bild des gekreuzigten Christus kannte, weil der Gedanke der Qual und Noth die düstere grausame Welt beherrschte . . . und darum wurden aus den Asketen Inquisitoren." (Tägliche Gedanken. 23. August.) Ich lasse den Weilsatz keineswegs gelten. Aber im Ganzen gesehen, ist dieses Wort eine passende Ueberschrift zu Beidem: Nachfolge Christi und *Imitatio Christi.*

Cäsarea Philippi sind sie in seiner Nachfolge geblieben, aber es war nicht die neue Nachfolge, die seiner nunmehrigen Zumuthung entsprach, sondern die alte Nachfolge, in der sie auch schon bis dahin gestanden hatten, und er hat sie trotzdem um sich geduldet in einer Liebe, die göttlich ist, weil grösser als unser Herz. In nachsichtiger Erkenntniss ihrer Schwachheit hat er sie schliesslich, als der Tag des Leidens kam, von der Verpflichtung, in seiner Nachfolge auszuhalten, ausdrücklich entbunden und sie obenein vor der ernsten Konsequenz dieser Nachfolge, vor der Nothwendigkeit, mit ihm das Kreuz zu tragen, seinerseits bewahrt (Joh. 18, 8). Petrus aber, der sich darein nicht finden konnte, ist in eigenwilliger, wenn auch zaghafter Nachfolge (Joh. 18, 15, Mc. 14, 54, Mt. 26, 58, Lc. 22, 54) gescheitert, ein Typus späterer geschichtlicher Erscheinungen.

Dafür, dass die Nachfolge Christi Opfer kostet, aber nicht selbst vom Herrn unter den Gesichtspunkt eines Opfers gestellt wird, ist auch die für die spätere Entwickelung vielleicht wichtigste Erzählung charakteristisch, vom reichen Jüngling. Er soll verkaufen, was er hat und in die Nachfolge Jesu eintreten. Wieder besteht nicht in der freiwilligen Entäusserung der Güter die Nachfolge Jesu. Aber eine mehr als halbherzige Nachfolge wäre gerade diesem Jünger unmöglich, so lange sein Sinn an seinen Gütern hing. Wäre er eher zu Jesu gekommen, wer weiss, Jesus hätte ihm vielleicht die verhängnissvolle Bedingung erspart und es dem stillen Einfluss seines Umganges überlassen, diesen Jünger allmählich von seinen Gütern innerlich zu lösen. Aber seit dem Tage von Cäsarea Philippi[1]) verlangte Jesus mehr als ein blosses Mitlaufen, nämlich einen klaren Kostenüberschlag und eine Entschiedenheit, die über seiner Nachfolge das eigene

[1]) Trotz der Unsicherheit der evangelischen Chronologie ist es immerhin der Beachtung zu empfehlen, dass die Synoptiker übereinstimmend diese Erzählung erst nach dem Tage von Cäsarea Philippi ansetzen.

Leben nicht achtete und darum auch nicht an den Mitteln dieses Lebens hangen durfte. Was wir aus dieser Geschichte lernen können, ist nicht die später verhängnissvoll gewordene Verbindung zwischen Nachfolge und Vollkommenheit. Denn, recht verstanden, bleibt auch in dieser neuen Verbindung der Begriff der Nachfolge unverändert der Bisherige, nur die Vollkommenheit erhält einen neuen Inhalt, sofern sie als nicht schon durch die Erfüllung der alttestamentlichen Gebote verbürgt, sondern durch den Anschluss an Jesum bedingt erscheint. Was aus dieser Geschichte zu lernen ist, bezieht sich vielmehr darauf, dass der die Kosten noch nicht gehörig überschlagen hat und die Nachfolge Jesu noch nicht recht zu schätzen weiss, wem die Gunst, Jesu nachfolgen und seinen Umgang geniessen zu dürfen, nicht über alles Gut der Welt geht. Dass der Fall des reichen Jünglings individuell ist, dass aus ihm sich keine Regel für alle Reichen ziehen lässt, bedarf weder den Helden altkirchlicher Askese noch schiefen Bestrebungen moderner Theologen gegenüber einer besonderen Erörterung. Jedenfalls könnte eine solche Regel, wenn man sie durchaus erzwingen will, niemals den Reichthum als solchen, sondern immer nur den irdischen Sinn treffen, der sich in gottvergessener Sorge um das irdische Durchkommen ebensowohl äussert wie in der liebgewordenen Gewohnheit des Wohllebens. (B. Weiss: Vom irdischen Gut.)

Die Summa alles dessen, was über die Nachfolge Jesu zu sagen ist, giebt der Herr selbst Joh. 12, 26 mit den Worten: „wer mir dienen will, der folge mir nach, und wo ich bin, da soll mein Diener auch sein“[1]). Nicht *Imitatio* also, sondern Gemeinschaft, nicht: wie ich bin, sondern: wo

[1]) Diese Stelle entspricht, wie der vorangehende Vers (Joh. 12, 25 = Mc. 8, 35 = Mt. 16, 25 = Lc. 9, 23) bewährt, dem synoptischen Mc. 8, 14 = Mt. 16, 24 = Lc. 9, 25. In anderer Hinsicht ist als johanneische Parallele zum Tage von Cäsarea Philippi der Schluss des 6. Kapitels anzusehen.

ich bin. Das aber ist ein Wunsch, der in dieser Form ausschliesslich dem Erdenwandel Jesu angehört und dem Erhöhten gegenüber einer stillschweigenden oder ausgesprochenen Modifikation bedarf. Im Begriff der Nachfolge wiegt der Gedanke vor, dass die Gemeinschaft mit Jesu zustandekomme, indem der Jünger sich an Jesum hält und bei ihm bleibt, allerdings auf Jesu Einladung hin oder doch mit seiner Genehmigung. Dem Erhöhten gegenüber tritt der umgekehrte Gedanke in den Vordergrund. Sein Abschiedswort an die Jünger lautet nicht mehr: „ihr bei mir", sondern: „siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" [1]. Die Form zerbricht, die Nachfolge hört auf; aber die Sache bleibt, nur dass sie sich der veränderten Situation entsprechend in neue Formen kleidet [2]. Unser Nachfolgen tritt fortan gegen die Gegenwart des lebendigen Christus zurück.

---

§ 8.

Der Ersatz der Nachfolge in der Brieflitteratur.

Eschatologische Zusammenhänge.

Was in den Evangelien bisher Nachfolge Jesu geheissen, sucht in der apostolischen Predigt und darum auch in der

[1]) Zu vgl. auch Act. 11, 21; 18, 10. Ferner mag auf 1. Kor. 10, 4 verwiesen werden, wenngleich der Schluss vom präexistenten auf den postexistenten Christus wegen der in dieser Stelle anzuerkennenden Symbolik keineswegs bündig ist. Auch die Stiftung des Herrenmahles nimmt auf die neue Situation Bezug, und darum kann die sakramentale Gegenwart Christi hier angezogen werden.

[2]) Frage: ist es angesichts dieser Sachlage angezeigt, das neue Kleid mit dem alten Lappen zu flicken, wie J. Weiss dies der modernen Predigt zuzumuthen scheint? „Nachfolge Christi" ist der unglücklichste Ausdruck, in den der evangelische Predigtstoff sich zusammenfassen lässt. Denn dieser Ausdruck schillert, ist in seinem eigentlichen Sinne suspendiert, nur in einem Uebertragenen noch anwendbar und lässt sehr verschiedene Uebertragungen zu.

Brieflitteratur einen anderen Ausdruck, der der veränderten Situation geziemend Rechnung trägt. Es ist charakteristisch und eine abermalige Bestätigung der von mir vertretenen lokalen Fassung des Nachfolgebegriffes[1]), dass einzig in der Apokalypse der alte Ausdruck wiederkehrt: Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ — das deutet darauf hin, dass in der oberen Welt die für die Kirchenzeit fortfallenden Bedingungen wieder vorhanden sein werden, unter denen der evangelische Sprachgebrauch in sein Recht eintreten kann. Denn dort werden sich die Gläubigen wieder auf einer Fläche mit Christus bewegen. Gerade dieses letzte Buch der Bibel enthält manches, was den Theologen kritisch stimmen kann. Aber das Wiederkehren des ‚ἀκολουθεῖν‘ in seiner Beziehung auf Christus hat kein Bedenken, zeugt im Gegentheil von feinstem Verständniss. Auch Paulus theilt bis zu einem gewissen Grade diesen Gedanken. Stellen wie 1. Thess. 4,17 (σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα), 5, 10 (. . ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν), Phil. 1, 23 (σὺν Χριστῷ εἶναι) mit ihrer durch unsere Annäherung zustandegekommenen Christusgemeinschaft streifen ohne Frage dasjenige besonders nahe, was in den Evangelien mit Hülfe des ‚ἀκολουθεῖν‘ ausgedrückt wurde, nämlich den Gedanken: wir bei ihm. Auch hier ist wie in der Apokalypse der Zusammenhang ein Eschatologischer, wobei es einen geringen Unterschied macht, ob die Vereinigung mit Christo durch unseren Tod (Phil. 1, 23) oder durch unsere Auferweckung (Thess. 4, 17; 5, 10) bedingt erscheint[2]). Diese räumliche Grundlage des ‚σὺν Χριστῷ‘, seine Beziehbarkeit auf die evangelische Nachfolge

[1]) Denn den johanneischen Ursprung des Buches (so, wenn ich ihn recht verstehe, Cremer a. a. O.) stützt dieses Zusammentreffen freilich in keiner Weise. Wir bestreiten ja auch nicht die lucanische Abfassung der Apostelgeschichte etwa auf Grund davon, dass in den Acta das dem dritten Evangelium so geläufige ‚ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ‘ nicht wieder vorkommt.

[2]) Weit mehr als diese leichte Differenz ist der Umstand zu betonen, dass der erste Brief und einer der Letzten, die wir aus der Feder des Apostels besitzen, sich hier berühren.

schlägt auch durch in den Röm. 6 gehäuften Zusammensetzungen mit σύν[1]). Hier könnte man dasjenige zu finden glauben, was für Paulus aus der mit Nachfolge verbundenen Kreuztragung geworden ist. (Zu vgl. jedoch § 10.)

Die *Acta* des Lucas.

Dass der Nachfolgebegriff von der Himmelfahrt bis zur Parusie thatsächlich suspendiert ist, darauf leitet auch die Apostelgeschichte des Lucas durch eine doppelte Beobachtung:

1) Vom Verkehr der Zeitgenossen mit Jesu gebraucht sie, wo sie auf ihn zu sprechen kommt, nicht mehr das ἀκολουθεῖν.
2) Das Problem der Kreuzgestalt und des Märtyrerweges der Kirche unternimmt sie mit anderen Mitteln zu lösen. Wenn irgendwo, so lag in diesem Problem die Aufforderung, auf die Herrenworte von der Kreuztragung in seiner Nachfolge zurückzugreifen. Die hätten der Wendung, die der Gang der Gemeinde nahm, das Räthselhafte und darum Anstössige kurzerhand benommen. Dass Lucas diese Lösung verschmäht, die sich ihm für unser Gefühl als die Nächstliegende darbot, giebt doch zu denken. Weder an das Beispiel Jesu knüpft er an noch an seine Voraussage, vielmehr zeigt er, wie die Feindschaft der Welt geschichtlich geworden ist, und nimmt höchstens die Analogie der Propheten des Alten Bundes zu Hülfe. Aber selbst dann macht er keinen Gebrauch von dem Mittelgliede, dass eben Jesus der Letzte in dieser Reihe und derjenige war, der sie entscheidend in sich zusammenfasst.

---

[1]) Ich vermag Haussleiter (a. a. O. S. 59) nicht beizupflichten, wenn er in diesem ‚σύν' nur „Aehnlichkeit des Christenlebens mit dem Leidens- und Herrlichkeitswege des Stammvaters der neuen Menschheit, des zweiten Adam" begründet sieht. Statt „Aehnlichkeit" sollte es „Gemeinschaft" heissen. Haussleiter gebraucht weiter unten selbst diesen Ausdruck. Aber Beide sollten eben nicht *promiscue* gebraucht werden, sie decken sich nicht.

Paulus und die Augenzeugen des Lebens Jesu.

Diese Suspension ist unauffällig bei Paulus (und Lucas). Paulus hatte die denkbar geringste Aufforderung, einen Ersatz zu suchen für einen Begriff, der als Begriff damals wohl noch Niemandem geläufig war und obenein als ganz an die Bedingungen des irdischen Zusammenlebens Jesu mit seinen Jüngern gebunden für ihn keine Rolle spielte. Wer also in den Stellen mit σύν etwas bezeichnet findet, was an die ehemalige Nachfolge erinnert und als deren Fortsetzung verstanden werden kann, darf dem Apostel doch nicht unterschieben, dass er bei der Wahl seiner Worte auf die nunmehr der Geschichte angehörige evangelische Nachfolge hinüberblicke, um so weniger, als diese Nachfolge mit seinen persönlichen Erinnerungen in keiner Weise verflochten war. Anders liegt die Sache sofort, wenn wir den Begriff auch in der übrigen apostolischen Litteratur zurücktreten sehen, auch soweit sie von Augenzeugen des Lebens Jesu herrührt, von Leuten, die in seiner Nachfolge gestanden und in ihr das Heil gefunden haben. Deren Schweigen ist bedeutsam und lässt den Schluss zu, dass sie diese Thatsache, die ihnen als entscheidend für ihr Leben heilig blieb, doch als eine geschichtlich Bedingte wussten und deshalb nicht darauf ausgingen, sie in die Situation der Gegenwart zu übersetzen. Da sie nun aber als Boten Jesu anderen dasselbe Heil antragen sollten, das ihnen selbst als ein Vorhandenes zuerst damals nahe getreten war, als zuerst Jesu Einladung zur Nachfolge an sie erging, so muss sich doch auch in ihren Briefen etwas finden, was als unwillkürlicher Ersatz dessen gelten konnte, was in ihrem eigenen Leben „Nachfolge Jesu“ hiess[1]). Eine Mission, eine Predigt von dem in Jesu vorhandenen Heile, war

[1]) Darüber hinaus darf angenommen werden, dass der repristinierte Nachfolgebegriff des ersten und dritten Evangelisten, von dem in § 9 die Rede sein wird, möglicherweise doch schon auf die Apostel (die Logiaquelle) zurückgeht.

nicht möglich, ohne dass die Missionare zur Auskunft gedrängt wurden und Auskunft gaben von der Person und Geschichte dieses Jesus. Bei der grundlegenden Missionsarbeit, solange sichs nur darum handelte, Glauben zu erzeugen und zur Taufe einzuladen, genügte ein sehr summarischer Bericht und konnten sie davon schweigen, dass auch sie in der ständigen Begleitung dieses Jesus gewesen waren. Nachher aber galt es, die bereits Getauften tiefer einzuführen, und in diesen Neophyten selbst musste schon die Dankbarkeit gegen den Heilsmittler das Verlangen wecken, mehr ja möglichst viel von ihm zu erfahren. Da kamen dann auch die in die Erinnerung der Jünger unauslöschlich eingeprägten Worte Jesu über seine Nachfolge zur Mittheilung. Und die Apostel werden sich kaum damit begnügt haben, einfach zu erzählen, sondern sie werden von vornherein praktische Anwendungen haben einfliessen lassen. Zum historischen Zweck wird sich unwillkürlich ein Didaktischer gesellt haben. Was sie dabei inhaltlich mit der Nachfolge Jesu anfingen, darüber wissen wir schlechterdings nichts [1]. Auch die

[1]) Der vierte Evangelist (8, 12; 10, 4. 5. 27) lässt vermuthen, dass die Glaubensgemeinschaft mit dem erhöhten an die Stelle der Lebensgemeinschaft mit dem verkannten Messias gesetzt, also der Begriff nur von seiner räumlichen und zeitlichen Bedingtheit entschränkt sei (vgl. auch Cremer a. a. O.). Ist das richtig, so hat Johannes bereits das Moment der Gemeinschaft als das für die Nachfolge Konstitutive herausgefühlt. Einige Worte verdient Joh. 13, 33—37. Man könnte nämlich versucht sein, aus dem Zusammenhange zu schliessen, dass hier wirklich die *Imitatio Christi* von dem Herrn selbst als der nunmehrige Ersatz für seine Nachfolge angeordnet werde. Das ist doch nur mit einer Einschränkung richtig, die aus v. 35 sich ergiebt. Dass sie Jünger Jesu waren (und hier ist der Jüngerbegriff auf die versammelten Elfe beschränkt), das war bisher für die Aussenstehenden daran ersichtlich, dass sie ihn auf allen seinen Wegen begleiteten. Dieses Kennzeichen fällt fortan weg und wird darum durch ein anderes ersetzt, nämlich ob sie sich unter einander lieben kraft, dank und gemäss der von Christo her erfahrenen Liebe. (*Imitatio Christi.*) Sodass v. 34 nicht sowohl den künftigen Ersatz für die Nachfolge Jesu namhaft macht als vielmehr denjenigen für das Kennzeichen der Jüngerschaft. Der Gedanke ist also ganz nach aussen gewendet.

Briefe geben uns keinen sicheren Aufschluss, der von unserem subjektiven Ermessen unabhängig wäre. Für mich liegt nach dem Dargelegten auf dem Moment des persönlichen Anschlusses an Jesum und der durch diesen Anschluss vollzogenen Gemeinschaft mit ihm der Hauptnachdruck, und damit ist gegeben, dass ich auch die Fortsetzung des suspendierten ‚ἀκολουθεῖν‘ in den apostolischen Briefen ausschliesslich in dieser Richtung suche [1]). Biblisch theologische Vollständigkeit erstrebe ich nicht, sondern greife nur einige Punkte heraus, und auch diese kann ich nur skizzieren.

Ἐν κυρίῳ.

Wie das Substantivum ἀκολούθησις dem Evangelium, so sind Ausdrücke wie Heilsbesitz, Gnadenstand (vgl. aber Röm. 5, 2, 1. Petr. 5, 12), Christenstand der epistolischen Litteratur fremd. Um sich so ausdrücken zu können, dazu empfanden und dachten die apostolischen Männer viel zu konkret. Zu ihm kommen (berufen werden, bekehrt werden, sich bekehren), bei ihm bleiben, in ihm sein — solche und ähnliche Wendungen treten an die Stelle des „Jesu nachfolgen“. Vor allem aber flüchtet es seine ganze Fülle in die Formel ἐν Χριστῷ (ἐν κυρίῳ). Da der Historiker die schärfste und kühnste Ausprägung, die diese Formel im apostolischen Zeitalter erreicht

[1]) Ich selbst bin der Letzte zu bestreiten, dass es bei einem ausgesprochenen Verbum der Bewegung sein Missliches hat, gerade das Moment der Bewegung in Fortfall gerathen zu lassen. Aber eine ganz adäquate Fortsetzung findet der Begriff eben nicht, das eine oder andere Moment wird immer verkürzt werden müssen. Die Nachfolge Jesu auf seinem Wege könnte festhalten, wer bloss Weg und Ziel unterschiede: durch Leiden zur Herrlichkeit, durch Kreuz zur Krone, durch Tod zum Leben. Dieser Gedanke ist unzweifelhaft paulinisch, nur in Verbindung mit dem evangelischen ‚ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ‘ als dessen nunmehrigen Ausdruck möchte ich ihn nicht bringen, dazu ist er mir doch zu arm und nicht persönlich genug auf Christus bezogen. Das Moment der Bewegung ist doch das Nebensächlichste und darum auch dasjenige, was der veränderten Situation am leichtesten aufzuopfern ist.

hat, als diejenige zu Grunde legen darf, in deren Verständniss und Vollbesitz die Christenheit hineinwachsen sollte, so trägt es für seine Zwecke wenig aus, ob sie wirklich bei Petrus und in den älteren Paulinen einfacher und sozusagen unmystischer zu fassen ist als beim späteren Paulus und in der johanneischen Verbindung mit μένειν. Wenn B. Weiss (a. a. O. § 46 c und, deutlicher, im Anfang von d) das petrinische ‚ἐν Χριστῷ' auf den Wirkungsbereich des Vorbildes Christi einschränken möchte, so fusst er dabei auf einer Minimalexegese, deren Anwendbarkeit in diesem Falle sich doch anfechten lässt. Der Historiker darf die Formel als eine gemeinchristliche betrachten und dann steht rücksichtlich ihres Inhaltes als ein gesichertes Ergebniss, in dem sich auch theologische Gegner zusammenfinden, so viel fest, dass das ‚ἐν κυρίῳ' bzw. ‚ἐν Χριστῷ' irgendwie die Verbindung und Gemeinschaft des christlichen Subjektes mit dem Erhöhten zum Ausdrucke bringt. Demnach darf ich die Formel als eine in Anspruch nehmen, in der sich das evangelische ‚ἀκολουθεῖν αὐτῷ' inhaltlich fortsetzt. Neben dieses ‚ἡμεῖς ἐν Χριστῷ' tritt als sein bereits von G. A. Deissmann (Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" untersucht) hervorgehobenes Komplement der Χριστὸς ἐν ἡμῖν. Aber diese beiden Vorstellungen und Ausdrucksweisen, die sich ergänzen und zusammengenommen (Joh. 15, 4. 5) die volle Innigkeit der zwischen Christus und den Seinen bestehenden Gemeinschaft aussagen sollen, widersprechen sich auch, sobald sie eigentlich und lokal gefasst werden. In die evangelische Situation zurückübersetzt[1]), würde das „Ihr in (früher: bei) mir" auf das ‚ἀκολουθεῖν' führen, das „Ich in (früher: bei) euch" etwa auf das, was Act. 1, 21 mit den Worten εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς wiedergegeben ist, d. h. auf das Vorhandensein eines gottgegebenen προπορευόμενος. Für den zweiten Punkt haben die evangelischen Berichte keinen so

[1]) Der in den Präpositionen eingetretene Wechsel (ἐν für μετά) hängt mit der pneumatischen Natur des Postexistenten zusammen.

festgeprägten Terminus wie für den Ersten am ‚ἀκολουθεῖν‘, die Sache fehlt darum nicht, vgl. z. B. das ‚εὑρήκαμεν‘ Joh. 1, 41. 45. Aber das ist zuzugeben: dass diese Verbindung keine Einseitige ist, die sich ausschliesslich von Seiten des Menschen vollzöge, sondern dass Christus von der anderen Seite ihm entgegenkommt, dass nicht nur die Glaubenshand an der Heilandshand, sondern gerade auch die Heilandshand die entgegengestreckte Glaubenshand festhält und beide sich eng zusammenschliessen, das findet fortan eine schärfere Betonung, als sie in der evangelischen Erzählung angezeigt war.

Κλῆσις, ἐπιστροφή, πίστις.

Praktisch wichtiger ist, dass das suspendierte ‚ἀκολουθεῖν‘ sich sachlich fortsetzt in der Bekehrung, wie die Aufforderung zu diesem ‚ἀκολουθεῖν‘ in der Berufung. Die Berufung ist Berufung zum Heile, aber zu dem geschichtlich in Jesu vorhandenen und von seiner Person unabtrennbaren Heile, darum sofort eine Berufung in die Gemeinschaft dieser Person, Berufung zu Jesu. Wirksam wird diese Berufung dadurch, dass der Mensch auf sie mit seiner Bekehrung antwortet, die sich aber nicht erschöpft in der negativen ἀποστροφή, sondern erst in der positiven ἐπιστροφή sich verwirklicht. Und diese wirksame, in der Bekehrung sich vollendende Berufung ist derjenige Punkt der Heilsordnung, wo das ‚ἀκολούθει μοι‘, die Einladung Jesu in seine Nachfolge, sein nächstes Analogon findet in jedem Christenleben. Die Bekehrung entspricht dann dem Sich-in-seine-Nachfolge-wenden, dem Eintritt in seine Gemeinschaft, in der wir ihn und mit ihm das Heil haben. Aber für das daran anschliessende ‚ἀκολουθεῖν‘ selbst vermag ich keinen ganz befriedigenden Stellvertreter in der Brieflitteratur nachzuweisen, höchstens den schon oben angedeuteten „Gnadenstand“ [1]). Zwischen Berufung

[1]) Daneben vielleicht, aus 1. Petr. 2, 25, das ‚ἐπεστράφητε‘, das Bekehrtsein, das Resultat der Bekehrung.

und Bekehrung tritt als Mittelglied die πίστις, die dem berufenden Worte[1]) entgegengebracht wird oder vielmehr: die das berufende Wort in dem Berufenen hervorbringt und durch die es ihn in die Bekehrung und also in die Nachfolge Christi hineinnöthigt. Sie ist aber nicht nur die Bedingung des rechten Verhaltens dieser Berufung gegenüber, sondern auch weiterhin der einzige Imperativ, der dem Bekehrten gilt: die Heiligung in ihrem ganzen Verlaufe hängt von ihr ab. Kann die πίστις auch nicht selbst als direkte Fortsetzung der Nachfolge Jesu gelten, so ist sie doch dasjenige, was uns allein in diese Nachfolge führt und in ihr erhält[2]).

Es ist ja nur naturgemäss, dass die Arbeit der patristischen Theologen sich auch in der Terminologie näher an die Apostel anschloss als an den eine ganz andere, erst von der Vollendungszeit wiedererwartete Situation voraussetzenden und darum einer taktvollen Uebertragung bedürftigen Sprachgebrauch Jesu. Aber es war nicht nöthig, dass die Theologie von vornherein das Bewusstsein davon verlor, was in der apostolischen Terminologie die natürliche Erbin dessen war, was im Munde Jesu seine Nachfolge geheissen hatte. Diesen Begriff der Nachfolge Jesu, der in der apostolischen Sprache vielleicht unabsichtlich und unvermerkt, jedenfalls aber mit innerer Nothwendigkeit zurückgetreten war, sehen wir wieder aufleben. Aber der repristinierte Begriff zeigt nicht mehr den Inhalt des Alten, verräth vielmehr eine Ineinsbildung von *Imitatio* und Nachfolge, die es früh ermöglichte, in den Märtyrern statt in Gläubigen die eigentlichen Nachfolger Jesu zu sehen.

---

[1]) In diesem Worte ist Jesus selbst gegenwärtig und geht mit ihm uns nach. Sein ἀκολουθεῖν ermöglicht erst das Unsere.

[2]) Die eingehende biblisch-theologische Untersuchung, die gerade diese Frage nach dem Ersatz des ‚ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ‘ in der Brieflitteratur verdiente, gehört nicht in den Rahmen dieser Prolegomena, sondern soll anderswo nachgeliefert werden.

§ 9.

Der biblische Anhalt für das Wiederaufleben des Nachfolgebegriffes.

Dafür, dass der Begriff wieder aufleben konnte, fehlte es auch im Neuen Testamente nicht an einem Anhalte. Es giebt keine aprioristische Geschichtserkenntniss, und auch in diesem Falle würde der Versuch einer solchen irre gehen. Er würde auf die Kodifikation des Neuen Testamentes und die daran sich anschliessende kirchliche Arbeit, Kommentierung zu theologischen (Exegese) und erbaulichen Zwecken (Predigt), als auf die Bedingungen rathen, unter denen ein mit so zwingendem Rechte zurückgestellter Begriff wieder aufleben konnte. In der ersten Zeit, solange noch nicht über neutestamentliche Abschnitte im Gottesdienste gepredigt wurde, ferner solange die Evangelien noch als aus sich verständlich und somit keines Kommentares bedürftig galten, sollte man meinen, habe jeder Anlass gefehlt, den evangelischen Begriff der Nachfolge Jesu zu repristinieren und ihm seine Anwendung auf die Beziehung der Gläubigen zum erhöhten Christus zu geben. Und doch finden wir davon eine Spur schon viel früher, nämlich in der Redaktion unserer Evangelien selbst.

A. Lc. 9.

Ich ziele auf Lc. 9, 57—62 und seine Matthäusparallele (8, 19—22). Es sind dies die bekannten drei (zwei) Szenen, deren Gemeinsames eben in der Gruppierung um den Nachfolgegedanken liegt. Unterwegs erbietet sich dem Herrn ein Schriftgelehrter (vgl. Mt.) zur Nachfolge. Ihm hält Jesus, jede Illusion über das in seiner Nachfolge zu erwartende Glück abschneidend, das eigene heimathlose Leben vor, um ihm die Tragweite seines

Entschlusses zum Bewusstsein zu bringen[1]). Ein Anderer, den er selbst zur Nachfolge aufgefordert hat, will diesem Rufe folgen, aber erst den Tod seines Vaters abwarten und ihm den letzten Dienst erweisen. Darauf Jesu anscheinend hartes Wort: „lass die Toten ihre Toten begraben“, gemildert durch den Auftrag: „du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes“. Ein Dritter trägt seine Nachfolge an, der aber vorher in aller Form von seiner Familie Abschied nehmen will. Er empfängt den halb und halb abweisenden Bescheid: „wer die Hand an den Pflug legt und schaut zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes“. An der Darstellung dieser Szenen muss auffallen, dass in allen Dreien der schliessliche Entschluss unterdrückt wird, und zwar unverkennbar, um auf den Entschluss des Lesers zu wirken. Und war dies nicht die Absicht, so ist es sicher die Wirkung der gewählten Darstellungsform. Im Leser wird durch diese Erzählungen, wie sie vorliegen, ein Entschluss sollizitiert. Weil aus der Darstellung nicht ersichtlich wird, ob diese Leute nun bei Jesu geblieben oder ob sie traurig hinweggegangen sind wie der reiche Jüngling, gerade darum sieht sich der Leser, und zwar nicht erst der moderne, sondern schon der erste Leser, schon Theophilus veranlasst, sich selbst an die Stelle und in die Seele jener Drei zu versetzen, er sieht sich selbst vor die Alternative gestellt: entweder Jesu nachfolgen oder von dieser Nachfolge abstehen, er empfindet die Nöthigung, auf sich selbst den ganzen Ernst dieser Worte Jesu zu beziehen. Liegt in dieser von Matthäus und Lucas übereinstimmend gewählten Darstellungsform eine schriftstellerische Absicht (und eben diese Uebereinstimmung macht eine solche wahrscheinlich), so kann die Redaktion nur aus einer Anschauung heraus erfolgt sein, derzufolge der Begriff des ‚ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ‘ eine stehende und noch gültige Bedeutung hatte, deren Geläufigkeit die Ver-

[1]) Bei Lucas ist über den Tag von Cäsarea Philippi schon vorher berichtet.

fasser wagen konnten auch noch bei jedem ihrer Leser vorauszusetzen [1]). Dadurch erhält unsere Kenntniss der apostolischen Gemeindesprache [2]) eine unverhoffte Erweiterung, die leider ein bloss antiquarisches Interesse behält. Denn es ist kaum mög-

[1]) Von Lucas als dem gleichzeitigen Verfasser der Apostelgeschichte ist das besonders interessant. Hier liess er, durch ein didaktisches Interesse bewogen, das ‚ἀκολουθεῖν‘ weitergelten, auch über die Himmelfahrt hinaus. Aber dieses Weitergelten war ihm doch nicht so ganz in Fleisch und Blut übergegangen, dass er den Märtyrerweg der Gemeinde dadurch hätte begründen können, dass Jesus das Kreuz als Konsequenz seiner Nachfolge vorausgesagt habe. Oder wäre etwa nur die Kreuztragung als Konsequenz der Nachfolge abrogiert, nicht aber die Nachfolge als solche bis zur Parusie suspendiert gedacht?

[2]) Dass auch Marcus im Grunde nicht anders steht, bringt er an einer Stelle zum Ausdrucke, wo Matthäus und Lucas diesen Gedanken nicht verrathen, indem er nämlich 8, 35 zu ἕνεκεν ἐμοῦ den Zusatz bietet καὶ τοῦ εὐαγγελίου. Diesen Zusatz dürfte Klostermann (a. a. O.) richtig beurtheilen, wenn er ihn von Marcus für seine Leser gemacht sein lässt, ihn aber nicht im Munde Jesu denken mag. „Die Leser konnten sich für Jesum nicht anders verleugnen als um des Evangeliums willen.“ Wenn aber demnach der Evangelist den Ernst dieses Verses seinen Lesern persönlich zueignete, so sicher auch den des Vorhergehenden, der diesen beherrscht. Und v. 34 enthält den Nachfolgegedanken, der somit als in irgend einem Sinne fortgeltend auch von Marcus gedacht wird. — Ebenso treffend fährt Klostermann fort: „Dieser eigene Zusatz des Marcus stimmt wohl mit dem zusammen, dass er mit der Erwähnung des ὄχλος v. 34 ausdrücklich diesem Ausspruche Jesu einen allgemein gültigen Charakter vindizierte.“ In der That könnte man nach der Darstellung des Matthäus und Lucas diesen ὄχλος nicht als anwesend vermuthen, seine Einführung bei Marcus ist gewiss nicht absichtslos. Genau genommen, vindiziert er damit diesem Herrenworte nur „einen allgemein gültigen Charakter“; in seiner Tendenz liegt doch wohl mehr, nämlich ihm einen ewig gültigen Charakter zu geben. Dass Marcus an dieser Stelle die evangelische Ueberlieferung, an deren ursprüngliche Form wir uns doch zu halten haben, wo wir ihrer habhaft werden können, alteriert hat, ist keine Frage. Die Tendenz, in der er das thut, ist subjektiv leicht zu rechtfertigen (es ist seelsorgerliche Liebe), objektiv dagegen ist sie zu beanstanden. Die Alterierung der Ueberlieferung verräth sich auch darin, dass man nicht sieht, wo der in v. 34 als anwesend vorausgesetzte ὄχλος eigentlich herkommt. Vorher ist er mit keinem Worte angedeutet.

lich, das Wesen der Nachfolge Jesu, wie es der ausgehenden Apostelzeit nach dem Dargelegten vorschwebte, aus diesen drei Szenen heraus zu bestimmen. Nur die Thatsache des Fortlebens, nicht aber den Inhalt des Begriffes bezeugen sie. Es giebt vielleicht keine zweite Stelle in den Evangelien, die uns Jesum so aller Schablone feind, so auf die Eigenart jedes Einzelnen eingehend zeigte wie eben diese. Es ist immer schwierig aus einer Geschichte die entsprechende Lehre richtig zu erheben. Wer das hier versucht, wird bei vorsichtigem Verfahren nur die eine Lehre finden, dass es zur Nachfolge Jesu einen entschiedenen Entschluss gilt. Aber damit ist noch keineswegs erklärt, was das heisst, Jesu nachfolgen. Der Inhalt des Begriffes wird als anderweitig bekannt vorausgesetzt, ja er wird gar in etwas verdunkelt, sofern aus der Darstellung hervorgeht, dass die Nachfolge Jesu für jeden seiner Nachfolger ein individuelles Gesicht hat.

Wir können uns vom Ersten der hier Erwähnten einigermaassen vorstellen, was ihn zu Jesus trieb und ihm das Angebot zur Nachfolge entlockte. Im ersten Evangelium hat die Szene ihren Platz dicht hinter der Bergrede gefunden. So treibt ihn also wohl das bei einem Schriftgelehrten doppelt begreifliche Verlangen, Jesu belehrenden Umgang weiter zu geniessen. In der Heimathlosigkeit, die Jesus ihm in Aussicht stellt, ist jedenfalls nicht das Wesen der Nachfolge begriffen, sondern sie bezeichnet nur etwas von der Form, in der diese Nachfolge derzeit allein möglich war. Zur Nachfolge Christi gehört unerlässlich als wesentlichstes Erforderniss Christus selbst. Sie lässt sich nicht in Armuth oder Heimathlosigkeit, auch nicht in irgend welche ethische Beschaffenheit oder sittliche That, die von der Person Christi absähe, umsetzen, vor allem auch nicht in die freiwillige Uebernahme von Armuth und Heimathlosigkeit nach Jesu Muster. — Auch der zweite Jünger hilft uns nicht weiter. Jedenfalls liegt in der Erzählung nichts,

wodurch man Jesum zum Anwalt jener gemüthlosen Nichtachtung der Bande des Blutes stempeln könnte, wie wir sie später an den irischen Mönchen bemerken, deren Ideal es war, ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος zu sein. Der die Liebe zu den Feinden gepredigt hat, der hat auch die Liebe zum Nächsten gepredigt, und wenn jeder, der unser bedarf, unser Nächster ist, so werden es doch fast immer unsere Verwandten sein, die wir unser zunächst bedürfen sehen: *Charity begins at home.* Ein Anderes ist beachtenswerth: „du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes“. Darin liegt Missionspflicht, etwas, was über den blossen Anschluss an Jesum, über den einfachen Eintritt in seine Gemeinschaft hinausreicht. Zur Gabe tritt die entsprechende Aufgabe, aber Nachfolge und Apostolat fallen auch auf Grund dieser Szene noch nicht zusammen. — Die letzte Szene ist eigenthümlich lucanisch, das dritte Evangelium hat sie vor dem Ersten voraus. Sie wird daher schwerlich aus der Logiaquelle stammen. Möglich, dass Matthäus sie nicht gekannt hat, ebenso möglich aber auch, dass er um seiner eigenen Geschichte willen an ihr Anstoss nahm[1]). Wie dem auch sei, diese dritte Szene eröffnet so wenig wie die beiden Voraufgegangenen einen Einblick in den vorausgesetzten Inhalt des Begriffes der Nachfolge Jesu, sondern bestätigt nur, dass Entschiedenheit des Entschlusses ihre Bedingung ist.

Wenn wir aber hier einen fortgeltenden Begriff der Nachfolge Jesu vorausgesetzt finden, so dürfte ein solcher auch in anderen Stellen anzunehmen sein. Die Gemeinde hat gewiss die Evangelien nie anders gelesen, als dass sie jedes überlieferte Wort Jesu auf sich anwendete und nicht rein historisch bleiben liess. Aber dann musste sie die Worte über die Nachfolge stillschweigend in ihre eigenen Verhältnisse übersetzen, und für die richtige Uebersetzung war jeder in seinem Gewissen

---

[1]) Der dritte Evangelist steht zu dem auch von ihm berichteten Mahle des Zöllners Levi doch wesentlich verschieden.

haftbar. Sie musste den Sinn der Evangelisten treffen, und von diesen haben wir kein Recht anzunehmen, dass sie sich von der Naturbasis des Begriffes bewusst oder unbewusst in der Art der späteren Theologie gelöst und dem Imitationsgedanken angenähert hätten.

B. Joh. 21.

Im gleichen Zusammenhange darf der heutige Schluss des johanneischen Evangeliums behandelt werden. Die kritische Frage nach der Echtheit des Zusatzes verschlägt gar nichts. Der Zusatzcharakter ist evident, keineswegs aber die Provenienz von unberufener Hand. Wer im 21. Kapitel nur eine schriftliche Fixierung johanneisch-ephesinischer Tradition durch Freundeshand sehen will — und das ist die äusserste Konzession, die der Kritik gemacht zu werden braucht —, hält damit doch auch den johanneischen Ursprung fest. Für mich gründet eine Schwierigkeit in dem Vorkommen des ‚ἀκολούθει μοι‘[1]) nach der Auferstehung (v. 19). Diese Schwierigkeit haben die Ausleger nicht jederzeit als solche empfunden, der Heutige aber, der die Arbeiten seiner Vorgänger mehr oder weniger berücksichtigt, kommt nicht an ihr vorbei, ohne Stellung zu nehmen. Findet er doch abweichende Ansichten vor. F. Godet ist wohl durch seinen Kommentar z. Z. der einflussreichste Interpret. Bei ihm heisst es S. 587: „Dem Befehl: Folge mir, hat man sehr verschiedene Bedeu-„deutungen gegeben. Dr. Paulus verstand ihn ganz buch-„stäblich: Komm mit mir an den Ort, an den ich dich führen „will, um mich mit dir zu besprechen. Chrysostomus und „Bäumlein: Folge mir in der thätigen Arbeit des apostolischen „Berufes. Meyer: Folge mir auf dem Wege des Märtyrer-

[1]) Von Cremer (a. a. O.) übersehen oder absichtlich zurückgestellt? — Eine Schwierigkeit deshalb, weil innerhalb der vierzig Tage von der ständigen Geleitschaft im früheren Sinne nicht die Rede sein kann.

„thumes, wohin mein Beispiel dich führt. Luthardt: Folge „mir in die unsichtbare Welt, wohin ich bereits zurückgekehrt „bin und in welche der Märtyrertod dich erheben wird.“ Godet selbst entscheidet sich zu Gunsten des Dr. Paulus, eine Entscheidung, die auch in der Konsequenz unserer vorstehenden Ausführungen über den evangelischen Sinn der Nachfolge Jesu liegt. Dass Godet nicht die Wichtigkeit und Feïerlichkeit dieses „Folge mir!“ verkennen will, bleibt blosse Versicherung, die ihm der Gesellschaft des Heidelberger Paulus wegen angezeigt erscheinen mochte.

1. Für die Auffassung des Dr. Paulus sprechen das ‚ἐπιστραφείς‘ und das ‚ἀκολουθοῦντα‘ in v. 20. Aber die Schwierigkeit kehrt mit v. 22 verstärkt zurück. Hier wird das ‚σύ μοι ἀκολούθει‘ eben durch das ‚σύ‘ in Gegensatz gestellt zu dem ‚ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σε‘; Das braucht aber nicht so verstanden zu werden, als ob das ‚μένειν ἕως ἔρχομαι‘ in Gegensatz träte zum ‚ἀκολουθεῖν‘. Die Antithese bewegt sich vielmehr zwischen dem ‚αὐτόν‘ und dem ‚σύ‘. Dir habe ich gesagt: komm mit!, nun thue das und bringe nicht Dinge dazwischen, die dich nichts angehen. Von einem „in meine Fusstapfen Treten“ (so Godet S. 590, nach Vorgang der Alexandriner) kann ich nichts finden. Ich lese nur das Eine heraus: es handelt sich um dich und mich, dabei lass jeden Dritten aus dem Spiele. Von Wichtigkeit und Feierlichkeit der Aufforderung kann bei dieser Ansicht nicht viel die Rede sein. Ihre Bedeutsamkeit beruht in dem uns nicht überlieferten Gespräche, das Jesus dann mit Petrus unter vier Augen gehabt haben wird.

2. Meyer mit seinem Märtyrerthum fusst auf einer unnöthigen Urgierung des Gegensatzes in v. 22, die unterstützt wird durch die von der kirchlichen Tradition grossgezogene Neigung, der Nachfolge Jesu stets einen Beigeschmack von *Imitatio* zu geben. Dadurch wird die Aufforderung ohne Frage bedeutsam, aber auf Kosten der Natürlichkeit begrifflich belastet.

3. Der gleiche Vorwurf trifft Chrysostomus und Bäumlein. Indem sie den Apostelberuf herbeiziehen, haben sie die Form der Jüngerberufungen und die vorangegangene Szene vv. 15—17 im Auge. Ein Zusammenhang soll auch nicht bestritten werden, aber warum er gerade im Begriff des ‚ἀκολουθεῖν‘ selbst zum Ausdruck kommen müsste, statt in dem, was Jesus dem Petrus unter vier Augen zu sagen hatte, bleibt unerfindlich.

4. Feinen Takt bewährt die Auslegung Luthardts, die nur darin fehlt, dass sie hier einen festen Begriff der Nachfolge Jesu voraussetzt. Wird diese Prämisse Luthardt zugestanden, so wird man ihm auch zugeben müssen, dass ein ‚ἀκολουθεῖν‘ dem Erhöhten gegenüber darauf zielen muss, ihm zu folgen in die unsichtbare Welt. Das Martyrium als der Weg dazu ist freilich kirchliche Trübung und mit dem gegen Meyer Bemerkten abgethan.

Es lässt sich demnach gegen alle drei letztgenannten Auslegungen geltend machen, dass sie den Nachfolgebegriff ungebührlich belasten. Er ist an dieser Stelle ganz zu seiner Naturbasis zurückgeführt und auf dieselbe eingeschränkt. Im Laufe der Jahre, die die Jünger in der Gemeinschaft mit Jesu verlebt hatten, hatte das ‚ἀκολουθεῖν αὐτῷ‘, wie ich zugebe und selbst dargelegt habe, eine gewisse Prägnanz gewonnen, dies aber doch nicht so, dass Jesus an diese Prägnanz ein für allemal gebunden gewesen wäre und dass er das Wort gar nicht mehr in seinem nächsten blasseren Sinne hätte gebrauchen können. So lag die Sache denn doch nicht, dass er diese Vokabel aus dem Sprachgebrauche seines täglichen Lebens hätte streichen müssen. Und darum haben auch wir keinen Anlass, überall und gerade hier sofort an Kreuztragung, Apostolat und dauerndes Zusammensein zu denken. Man versetze sich nur einmal lebendig in die Situation hinein!

Nicht verflachen will ich den Begriff, indem ich scholastische Eintragungen hinausweise, das Heilig-

thum nicht profanieren, sondern gerade es heilig halten helfen. Zu meiner Rechtfertigung verweise ich auf die Analogie des ‚διψῶ‘, Joh. 19, 28. Wer hat dieses Wort entleert, die Vertreter des Wortsinnes oder die Geheimnisskrämer, die durch Eintragung ihrer Geheimnisse das göttliche Geheimniss einer Liebe verschleiern, die sich so tief erniedrigt, dass sie selbst ihre Peiniger noch um einen Liebesdienst zu bitten vermag? Die sich durchsetzende Alleinberechtigung des Wortsinnes macht das „Mich dürstet“ keineswegs ärmer und leerer. Und ein Gleiches wird man mit der Nachfolge Christi erleben, wenn man sich einmal entschliesst, das ‚ἀκολουθεῖν‘ von seiner Naturbasis aus zu verstehen. Erst durch die scheinbare Verarmung und Entleerung kann auch dieser Begriff seinen vollen Reichthum gewinnen, wenn die Person Jesu als das den Begriff Beherrschende in den Mittelpunkt tritt und man, wie der Pietismus sagen würde, Niemand sieht denn Jesum allein.

---

§ 10.

Die Mitwirkung der Schrift zur Vorbereitung des als Nachfolge Christi geltenden Märtyrerthums.

An der Ineinsbildung von Nachfolge und *Imitatio* Christi ist als ein Hauptfaktor der griechische Geist betheiligt, der bereits in vorchristlicher Zeit dem Worte ἀκολουθέω, zumal in der Sprache der Philosophen, einen Sinn gegeben hatte, der diesem Prozesse entgegenkam. Wir werden dem später im Einzelnen nachgehen müssen [1]), für jetzt haben wir nur die Beziehungen, die schon innerhalb des Neuen Testamentes selbst zwischen Nachfolge und Vorbild stattfinden, uns zu vergegenwärtigen [2]),

---

[1]) Ein vorläufiger Ueberblick folgt auf S. 126.

[2]) Ueber Mt. 11, 29 vgl. S. 40.

insbesondere insoweit sie geeignet sind, uns zum Märtyrerthum überzuleiten. Denn es ist unstatthaft, die bösen Griechen ausschliesslich verantwortlich zu machen. Vielmehr begegnete die Tendenz des griechischen Geistes innerhalb der Schrift einem Anhalte, hinter den sie haken konnte. Der vorige Paragraph hat gezeigt, dass die Repristinierung des ‚ἀκολουθεῖν' in irgend einem, nicht deutlich erkennbaren Sinne offen gehalten war, jetzt gehen wir an den Nachweis, bis zu welchem Grade die Schrift selbst diesen Sinn zu Gunsten der Christusähnlichkeit und zwar der Aehnlichkeit mit dem leidenden Christus präjudizierte.

Die Sprüche von der Kreuztragung enthalten, wie bereits hervorgehoben, eine Aehnlichkeit der Jünger mit Christus insofern, als er mit seinem Kreuze vorangeht und sie mit dem Ihren hinterhergehen sollen. Mit dieser Aehnlichkeit war eine doppelte Versuchung gegeben:

1. Nachfolge und *Imitatio* Christi zusammenzuwerfen und
2. die Vorbildlichkeit Christi direkt in sein Kreuz zu verlegen[1]).

Petrus.

Entgegen kam diesem Missverständniss, abgesehen von den epistolischen Stellen über die Kreuzesgemeinschaft, namentlich 1. Petr. 2, 21 wo sich ἐπακολουθεῖν in verführerischer Nähe von dem Substantivum ὑπογραμμός findet. Wenn im Munde Jesu das Kompositum ἐπακολουθεῖν von seiner Nachfolge nicht begegnet, sondern immer nur das Simplex, so ist darauf kein allzugrosses

---

[1]) Und nicht immer wurde im Kreuze Christi der Ausdruck seiner Liebe erkannt und festgehalten. Nicht Jeder dachte wie Kingsley (a. a. O. Zum 22. August): „... Warum nahm Christus das Kreuz auf sich? Nicht wegen der Schmerzen, auch nicht wegen des Kreuzes, als ob Leiden an sich etwas Gutes wären. Nein, sondern dass er dadurch Gutes thue. Damit die Welt durch ihn erlöst werde, damit er Gutes thue, koste es ihn selbst auch noch so viele Schmerzen." Demnach bedeutet auch Christenkreuz mehr als: Kummer geduldig ertragen, auch mehr als: geduldig ertragen, was uns um Christi willen von der Welt her widerfährt.

Gewicht zu legen. Der aramäischen Wendung mit אַחַר, die Jesus gebraucht haben wird, entsprach bei der Uebertragung ins Griechische das Eine so gut wie das Andere. Auch die LXX übersetzen das alttestamentliche הָלַךְ אַחַר, אַחַר, הָלַךְ, פָּנָה *promiscue* durch Beides, ohne dass Aussicht wäre, eine Nüance zu entdecken, von der sie bei der Wahl bald des Kompositums bald des Simplex abhängig zu denken wären. Es ist nicht anzunehmen, dass Petrus hier dem Simplex in der Erwägung aus dem Wege gegangen sei, dass man in den Erzählungen aus dem Leben Jesu, die man in den mehr und mehr griechischen Gemeinden griechisch gab, das Simplex für jene Nachfolge Christi reserviert hatte, von der er an dieser Stelle nicht reden wollte. Die Entscheidung hängt vielmehr daran, wie wir die Worte τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ auffassen. Es könnte ja gerade scheinen, als wollte dieser Zusatz, indem er der Naturbasis des evangelischen Begriffes gerecht zu werden suchte, diesen selbst repristinieren, und in diesem Falle wäre durch den vorliegenden Zusammenhang die Ineinsbildung von Nachfolge und *Imitatio* Christi nicht nur angebahnt, sondern vollzogen. Wir werden aber τὰ ἴχνη von dem ὑπογραμμός aus zu verstehen haben. Wenn ὑπογραμμός nicht ohne Weiteres = Vorbild, Regel steht, sondern die Erinnerung an das ‚γράφειν' bewahrt und hier wie in Platos Protagoras 227 D die nur leicht eingekratzte Vorschrift des Lehrers bedeutet, die der Griffel des Schülers nachziehend zu vertiefen hatte, so ergiebt sich als das Wahrscheinliche, dass Petrus auch mit dem ἵνα-Satz im Bilde bleibt, dass also τὰ ἴχνη nicht Fussspuren sind[1]) und demgemäss auch ἐπακολουθεῖν hier nicht im Sinne des evangelischen ‚ἀκολουθεῖν' gebraucht ist. Freilich konnte dieses Petruswort dem späteren Verständniss verhängnissvoll werden und nicht nur die Identifizierung von Nachfolge und *Imitatio*,

---

[1]) Der Schüler steht zu seinem Schreiblehrer nicht im Verhältniss eines *Pedissequus*, sondern eines *Manussequus*.

sondern auch die Beschränkung der Nachfolge auf die Kreuztragung und der *Imitatio* auf das Leiden (Martyrium) begünstigen. Doch ist Beides durch die Autorität des Petrus nur scheinbar gedeckt und lässt sich durch die Berufung auf ihn zwar erklären, aber nicht rechtfertigen.

Der Hebräerbrief.

Von den sonstigen Stellen hat Hebr. 13, 12. 13 aus dem Grunde den Vortritt, weil hier Beides angedeutet wird, die Nachfolge und die Kreuztragung. Es ist nicht dieses Ortes, in die weitschichtige und unausgetragene Kontroverse einzutreten, was unter der hier erwähnten παρεμβολή zu verstehen sei. Für unseren Zweck genügt es, dass Christus ausserhalb dieser παρεμβολή gedacht ist, wenn die Leser zu ihm hinausgehen sollen, und dass darum das ‚ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν‘ dasjenige, was in den Evangelien Nachfolge Jesu hiess, so nahe streift wie kein anderer Ausdruck in den apostolischen Briefen. Sie sollen aber zu ihm hinausgehen τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. Diese Worte bezeichnen dasjenige, was für den Anonymus aus der Kreuztragung geworden ist, und wenn sie auch nicht besagen wollen, dass die Leser die Schmach tragen sollen, die Jesus getragen hat, sondern diejenige, die das Hinausgehen zu ihm ihnen bringen muss, so charakterisiert doch dieser Zusatz das ‚ἔπαθεν‘ des 12. Verses nachträglich als ein Schmähliches, sodass Jesu eigene Schmach und die Schmach derer, die zu ihm hinausgehen, seiner Nachfolger, dieselbe Aehnlichkeit zwischen Beiden konstituieren, die uns bereits von den Kreuztragungssprüchen her geläufig ist.

Paulus.

Endlich findet sich auch in den paulinischen Briefen eine Gedankenreihe, die die Kreuzesgemeinschaft mit dem Herrn zum Ausdrucke bringt und zwar nicht als Erneuerung der Herrensprüche über die in seiner Nachfolge unausbleibliche Kreuztragung gelten will und darf, wohl aber durch ihr Vor-

handensein dazu beitragen konnte, die in den Briefen ausgefallene Nachfolge, in deren Ausfall man sich doch nicht mühelos finden konnte, ganz im Kreuz aufgehen zu lassen. Er, der mit Christo zu leben hofft, kennt als den Weg dazu, mit Christo zu leiden. Davon als einer denkbaren Fortsetzung des Nachfolgegedankens ist bereits früher (S. 109) die Rede gewesen. Hier möchte ich etwas Anderes zur Sprache bringen: In Christo weiss der Apostel sich der Welt gekreuzigt und sich die Welt (Gal. 6, 14). Von dem, der Christi ist, weiss er, dass er sein Fleisch gekreuzigt hat (Gal. 5, 24). Mit Christo weiss er seinen alten Menschen gekreuzigt (Röm. 6, 6). In der Taufe weiss er sich mit Christo begraben in Christi Tod (Röm. 6, 4). U. a. St. Das bedeutet aber alles Andere, nur nicht dasjenige, was in Jesu Munde ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ bedeutete, obwohl zugegeben werden soll, dass die Versuchung nahe lag, hierin das apostolische Surrogat für jenes Herrenwort zu suchen. Für denjenigen, der zu lesen versteht, stellt aber schon das Tempus sicher, dass hier an die grundlegliche Vollziehung des Todesurtheiles an dem alten Menschen gedacht ist, und das ist im Durchbruch des Glaubens bzw. in der Taufe ein für allemal vollzogen und lässt sich nicht zum Inhalt eines dem Gläubigen und Getauften geltenden Imperatives machen[1]). Freilich geht aus dem ‚καθ' ἡμέραν', das der Pauliner Lucas in das

[1]) Es darf daher nicht mit Schenkel (a. a. O. S. 269 f.) geurtheilt werden: „Was an der Person Christi prinzipiell sich ereignet hat, sein „Tod für die Sünde am Kreuz ein für allemal und seine Auferweckung „von den Toten zum Leben ein für allemal: das wiederholt sich vermöge „der Glaubensgemeinschaft mit ihm individuell in jedem Gläubigen, uni„versell in der ganzen Gemeinde (Röm. 6, 6—11.) Ein Prozess, „welcher sich durchaus nach den Gesetzen der christlichen „Freiheit vollzieht; weil derselbe ein schlechterdings sitt„licher und kein höherer Naturprozess ist, darum fügt der „Apostel die Ermahnung an die Gläubigen hinzu, nun auch wirklich dem „eingepflanzten Christus gemäss zu leben ...“ Vielmehr: obwohl der Prozess kein schlechterdings sittlicher ist und darum niemals Inhalt eines Imperatives werden kann, lassen sich doch Imperative auf ihm aufbauen.

Herrenwort 9, 23 im didaktischen Interesse einschiebt, hervor, dass schon die Zeitgenossen diesen paulinischen Gedanken nicht mit voller Schärfe aufgefasst haben werden. —

Profangräzität und LXX.

Es ist aber nicht die Kreuztragung allein, was zur *Imitatio* hinüberleitet. Es tritt hinzu die eigenthümliche Entwickelung, die der Sinn des ‚ἀκολουθέω‘ in der Profangräzität hinter sich hatte. Die griechisch redende Christenheit ist es gewesen, die die Ineinsbildung beider Grössen vollzog. Ich darf mich auf Stephanus' *Thesaurus* beziehen. Nach dem haben wir als die Grundbedeutung das rein lokale *Sequor, assector vel comitor* anzusehen, das in der Gefolgschaft des Kriegers *(Sequi alicuius partes in bello, alicuius signa sequi)* und Schülers *(Pedissequum esse, sequi tanquam famulum)* seine lokale Grundbedeutung voll bewahrt. Die metaphorische Verwendung eröffnet: *Se accomodare,* sich schicken (τοῖς καιροῖς, in die Verhältnisse), sich abfinden (τοῖς πράγμασιν, mit den Ereignissen). Dahin verweist der *Thesaurus* auch: ἀκολούθησον θεῷ = *Deo obsequere,* worin doch schon etwas mehr liegt, nämlich die sittliche Norm. Es folgt die Bedeutung des Bedingtseins durch etwas, des Resultierens aus einer Ursache *(de rebus quae eveniunt post aliam rem),* mit der das impersonelle ‚ἀκολουθεῖ‘ = *Consequens est* sowie ἀκολουθεῖν = *Consentaneum esse, convenire, congruere* zusammenhängt. Alle diese Bedeutungen sind doch nur Stationen auf dem Wege zu den beiden Nächsten: *Sequi aliquid* für: *Formam eius sequi, id imitari* (von der die Natur nachbildenden Kunst) und dann geradezu: ἀκολουθεῖν τινί *Sequi aliquem* im Sinne von: *Alicuius exemplum sequi, alicuius exemplo quidpiam facere vel dicere*[2]). War die letztgenannte Be-

[1]) Tom. I, 1 Col. 1237. 1238 der Pariser Ausgabe.

[2]) Die Subsumierung des neutestamentlichen Sprachgebrauches unter eine besondere Rubrik: *Doctrinam alicuius sequor* (*Locos v. ap. Suicerum et in Lexx. N. T*i.) ist mir unverständlich geblieben.

deutung einmal vorhanden und möglich, so lag es nahe, sie auch in das Verständniss der Evangelien einzuschieben und dadurch Nachfolge und *Imitatio* Christi zusammenfliessen zu lassen, um so mehr, als ein ausgesprochen moralistischer Hang seit dem Ausgange des ersten christlichen Jahrhunderts diesen Prozess begünstigte und andererseits demjenigen, worin sich wirklich das evangelische ‚ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ‘ fortsetzt, durch die Kirchenzugehörigkeit genügt schien. —

Dem gegenüber bildeten die LXX mit ihrem Gebrauche von ἀκολουθεῖν nebst Kompositen (ἐξακολουθεῖν, ἐπακολουθεῖν) und Synonymen (ἔρχεσθαι ὀπίσω τινός, κολλᾶσθαι ὀπίσω τινός) kein ausreichendes Gegengewicht. Die lokale Grundlage schimmert bei ihnen überall noch durch, selbst wo sie das Wort in übertragener Bedeutung verwenden. Unter dem Eindrucke des אַחַר im Grundtexte konstruieren sie nämlich ἀκολουθεῖν u.s.w. vorzugsweise mit ὀπίσω τινός: Num. 32,11. 12, Jos. 14,19, Ez. 29,26, Hos. 2,7, Am. 2,4. Ihre Uebersetzertreue liegt im ὀπίσω, daher darf auch das blassere πορεύεσθαι ὀπίσω τινός herbeigezogen werden: Deut. 8,19, Judd. 9,4. 49, 1. Regg. 11,5. 6, Jer. 2,5. 8. 23. 25, Hos. 2,15[1]). Der Anschluss wird durch κολλᾶσθαι ὀπίσω τινός als ein noch engerer charakterisiert Ps. 63,9, während Judd. 20,45 προσκολλᾶσθαι ὀπίσω αὐτῶν nur das nahe Aufbleiben des Verfolgers zum Ausdrucke bringt. Ein hergehöriges Kausativum ἐκκλίνειν τὴν καρδίαν τινὸς ὀπίσω τινός lesen wir 1. Regg. 11,2. 4, dagegen Judd. 9,8 intransitiv ἔκλινεν ἡ καρδία αὐτῶν ὀπίσω Ἀβιμελέχ. Auch wo ἡ καρδία oder (Ps. 63,9) ἡ ψυχή nicht namhaft gemacht ist, kann gleichwohl eine Uebertragung statt-

---

[1]) Ἀκολουθεῖν ὀπίσω τινός ist dafür nur eine pleonastische Wendung. Einen analogen Pleonasmus haben wir bei dem Korrelat προπορεύεσθαι Exod. 32,34: ὁ ἄγγελός μου προπορεύσεται πρὸ προσώπου σου.

haben. So Ez. 29, 16: seinem eigenen Herzen folgen, und, in soteriologischer Beziehung: dem Herren folgen (Num. 32, 11. 12, Jos. 14, 9, 1. Regg. 11, 6) bzw. fremden Göttern oder einem Götzen (Deut. 8, 19, 1. Regg. 11, 2. 4. 5, Jer. 2, 5. 8. 23. 25). Dabei bleibt durchweg das ‚ὀπίσω‘ bestehen, obwohl die lokale Grundbedeutung undeutlich geworden ist. (Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass die Rezeption des räumlichen Ausdruckes in den religiösen Sprachgebrauch sich für Israel dadurch anbahnte, dass die Begründung der Volksreligion in eine Zeit der Wanderschaft fiel, zu vgl. Exod. 32, 1). Das alles ist nicht geeignet, dem Missverständnisse des evangelischen ‚ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ‘ und seiner Umbiegung zur *Imitatio Christi* Vorschub zu leisten. Die einzige Stelle, die nach dieser Richtung in Betracht kommen könnte, ist Jer. 2, 5: τάδε λέγει κύριος· τί εὕροσαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν ἐμοὶ πλημμέλημα, ὅτι ἀπέστησαν μακρὰν ἀπ᾽ ἐμοῦ καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν; Und auch hier (ganz abgesehen davon, dass der Gegensatz ἀποστῆναι dem genannten Missverständnisse wehrt) deuten die beiden letzten Worte gerade an, dass in der Nachfolge an sich der Begriff der qualitativen Annäherung keineswegs eingeschlossen ist, sondern erst durch einen besonderen Zusatz zum Ausdrucke gebracht werden muss. Man sollte im Gegentheil von den LXX erwarten, dass ihr Gebrauch in den Gemeinden dem beginnenden Verschmelzungsprozesse entgegengewirkt hätte.

Aber ein anderer Alexandriner hat ihn befördert, Philo. Ueber ihn an einer späteren Stelle.

Zusammenfassung.

Die von mir im Vorstehenden vertheidigte und als Grundlage für die künftige historische Aufgabe in Aussicht genommene Position ist in den allgemeinsten Zügen folgende:

Die kirchliche Verquickung der Nachfolge mit der *Imitatio* Christi ist in der Schrift nicht begründet, und auch hinsichtlich jedes Einzelnen dieser beiden Glieder ist die gangbare Vorstellung nach Norm der Schrift zu orientieren, wie folgt:

Der Christus vor uns und der Christus für uns sind nicht zwei Gesichtspunkte, die man einfach koordinieren dürfte, sondern jener ist diesem durchaus untergeordnet, denn nur auf Grund des Christus für uns ist der Christus vor uns möglich und kräftig. Damit ist gegeben, dass das Vorbild, das Christus uns hinterlassen hat, bzw. die *Imitatio,* die der Christ ihm schuldet, zwar nicht nomistisch auf die Liebe eingeschränkt werden darf, wohl aber in der Liebe ihren beherrschenden Mittelpunkt behalten muss. Was Liebe sei, ist allein von und an Christus zu lernen.

Die Nachfolge Christi, von der wir in den Evangelien lesen, gehört theils der evangelischen Geschichte und somit der Vergangenheit, theils der christlichen Hoffnung an. Wenn sie auch für das dazwischenliegende Zeitalter der Kirche repristiniert wurde, so musste, da die Bedingungen für den Gebrauch dieses Begriffes suspendiert sind, um ihn gleichwohl anwendbar zu

machen, ihm eine übertragene Bedeutung gegeben werden. Damit entsteht die Gefahr, dass diese Uebertragung in einer falschen Richtung geschieht. Dieser Gefahr ist die Kirche erlegen: auf Grund einer schon in der Profangräzität vorhandenen übertragenen Bedeutung des ‚ἀκολουθέω‘ erwächst die kirchliche, als *Imitatio* verstandene Nachfolge Christi. Dieselbe lässt sich auf dem Boden des heiligen Schriftthumes noch nicht nachweisen. Wohl aber sind die Stellen zu erkennen, in die man sie nachmals eintragen und mit deren Hülfe man ihr eine künstliche Schriftgrundlage schaffen konnte.

Inhaltsübersicht.

4 Dec

